

دکتر عبدالصبور شاهین

تاریخ قرآن

دکتر سید حسین سیدی

هادی یزدی ثانی



تاریخ قرآن (شاهین/سیدی)

نویسنده:

عبدالصبور شاهین

ناشر چاپی:

آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

تاریخ قرآن (شاهین/سیدی)

مشخصات کتاب

سرشناسه : شاهین عبدالصبور Shahin, Abd al - Sabur عنوان قراردادی : تاریخ‌القرآن .فارسی عنوان و نام پدیدآور: تاریخ قرآن / عبدالصبور شاهین ترجمه حسین سیدی تحقیق و پژوهش هادی بزدی ثانی مشخصات نشر :مشهد: آستان قدس رضوی ، شرکت بەنشر ۱۳۸۲. مشخصات ظاهری بیست و شش ۳۰۲ ص. فروست : به‌نشر (انتشارات آستان قدس رضوی)؛ ۴۶۰. شابک : ۱۹۰۰۰ریال : ۹۶۴-۳۳۳-۷۷۹-۰ ؛ چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۰۲-۰۶۶۱-۴ : یادداشت :چاپ دوم : ۱۳۸۵. یادداشت : کتابنامه ص [۲۹۷] - ۳۰۲؛ همچنین به صورت زیرنویس موضوع : قرآن -- تاریخ شناسه افزوده : سیدی سیدحسین ۱۳۴۱ - مترجم شناسه افزوده : بزدی ثانی هادی شناسه افزوده : شرکت به‌نشر (انتشارات آستان قدس رضوی) رده بندی کنگره : BP۷۲/ش۲ت۲۰۴۱ ۱۳۸۲ رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۹ شماره کتابشناسی ملی : م۸۱-۴۵۹۳۵

مقدّمه مترجم

مقدّمه مترجم قرآن کریم در میان کتابهای آسمانی و وحیانی، تنها کتابی است که هم از حیث لفظ و هم از حیث معنا آن گونه که بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده است، در میان پیروان آن قرار دارد. نزول قرآن آن گونه که در آیات آن آمده به قرار زیر است: ۱- در شب قدر: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ «۱». ۲- در شبی مبارک: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةٍ مُبارَکَةٍ «۲». ۳- در ماه رمضان: شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ «۳». این آیات بیانگر آن است که قرآن نزول دفعی داشته است؛ امّا زندگی و تاریخ اسلام گواه آن است که پس از بعثت رسول خدا (ص) به رسالت در چهل سالگی، به مدّت بیست و سه سال دوران رسالت آن حضرت (ص) بر ایشان نازل شده است. این نزول تدریجی نیز در قرآن به آن اشاره شده است: وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی النَّاسِ عَلی مُکْثٍ «۴». نزول تدریجی حفظ و تدوین آن را نیز می‌طلبید و لذا پیامبر (ص) در مرتبه نخست خود به حفظ کردن آن و حتّی شتاب ورزیدن در این امر «۵» مبادرت می‌ورزید. در میان مهاجران و انصار نیز گروهی از صحابه به حفظ آن می‌پرداختند. سپس قرآن به صورت نوشته در آمد و از روزگار خود پیامبر (ص) و به دستور ایشان به کتابت آن همّت گماشته شد. کثرت قاریان و کاتبان وحی و جدیّت و حساسیّت مسلمانان به این کتاب آسمانی (_______________ (۱)

قدر (۹۷)، آیه ۱. (۲) دخان (۴۴)، آیه ۳. (۳) بقره (۲)، آیه ۱۸۵. (۴) إسراء (۱۷)، آیه ۱۰۶. (۵) لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. (قیامت (۷۵)، آیه ۱۶ و ۱۷). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۸ باعث شد که از هر گونه تحریف مصون ماند. گردآوری و نگارش قرآن کریم از دیرباز مورد توجّه مسلمانان بوده است. گردآوری قرآن دو مرحله را پشت سر گذراند. نخست به معنای حفظ آن در سینه‌ها بوده است که نخستین حافظ آن شخص پیامبر اکرم (ص) بوده‌اند. بعد از ایشان حافظانی از اصحاب بودند که به این امر مبادرت می‌ورزیدند. اما مرحله دوم، مرحله نگارش قرآن است که این امر هم در زمان حضرت (ص) صورت گرفته است. در میان کاتبان وحی می‌توان به امام علی (ع)، ابوبکر، عمر، عثمان، زید بن ثابت، ابّی بن کعب و ... اشاره کرد. این نوشته‌ها معمولا بر روی «لخاف» (سنگ نازک یا صفحه‌های سنگی) و «عسیب» (شاخه‌های درخت خرما) و «أکتاف» (استخوان‌های پهن شتر) و «أقتاب» (تکّه چوبی که بر پشت شتر می‌گذاشتند و بر روی آن سوار می‌شدند) و بر تکه‌های پوست بوده است. این همه تلاش و مجاهدت در حفظ و نگارش قرآن تردیدی باقی نمی‌گذارد که این کتاب همان است که بر پیامبر (ص) نازل شده و به دست ما رسیده است. از طرفی مفاهیم و معانی قرآن چنان است که راه هر گونه تحریف را بسته است. کتابی که خود را «نور» معرفی می‌نماید و جن و إنس را از آوردن آن ناتوان می‌شمارد، نباید برای اثبات تحریف ناپذیری آن از

خارج از آن کمک گرفت. علاوه بر این خداوند نیز مصونیّت آن را از هر گونه تحریف تضمین نموده است: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «۱». امّا تاریخ قرآن، تاریخ نزول تدریجی و شیوه گردآوری و کتابت آن است که نیاز به حجّت و دلیل دارد. کتاب حاضر که به همّت انتشارات آستان قدس رضوی به ترجمه آن اقدام شد، از نویسنده مشهور دکتر عبد الصبور شاهین است. این کتاب که به نوبه خود در ردّ ادّعاهای خاورشناسان و ردّ پنداشته‌های باطل موفّق است، امّا در بیان آرای شیعه بی‌طرف نمانده است. لذا برای زدودن پاره‌ای از ابهامات با مراجعه به متون اصلی، خطاهای احتمالی نویسنده یادآوری شده است، این مهم را دوست فاضل جناب آقای یزدی ثانی به عهده گرفته است که از دقّت و تلاش خالصانه ایشان سپاسگزاری می‌شود. همچنین از برادر فاضل و ارجمندم جناب آقای محمدزاده سپاسگزارم که با گشودن باب قرآن پژوهی خدمت شایانی به این کتاب مقدس نموده‌اند. سید حسین سیدی مشهد مقدس، اردیبهشت ۱۳۸۲ ، ۲۸ صفر ۱۴۲۴

(______________________________________ ۱) حجر/ ۱۵، آیه ۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۹

دیباچه

اشاره

دیباچه از دیرباز که درونمایه‌های پویای حرکت تاریخی این امّت را شناخته و به ابهاماتی که در طول قرنها، اطراف این حرکت را بر گرفته بود؛ پی بردم، مسأله تاریخ قرآن و مشکلات مربوط به آن مرا به خود مشغول ساخته بود به طوری که مشکلات تاریخی آن زیر طبقاتی فشرده و متراکم روی هم مانده و تقریبا نشانه‌ها و مشخصه‌های اندکی از آن ظاهر می‌گشت که بسیاری از مردم آن را اساس این مشکلات به شمار می‌آوردند؛ امّا افسوس! کسانی که عبارت «تاریخ قرآن» را می‌خوانند، چه بسا تصور کنند که مطلب واضح و روشن است؛ به طوری که صفحات اندکی درباره این موضوع که غیر محققانه به جنبه‌های این تاریخ روشن و پر حجم می‌پردازد، برایشان کافی است در حالی که این تاریخ، در حقیقت تاریخ شکوفایی این امّت بزرگ با تمدن جاودانه‌اش می‌باشد؛ گویی تاریخی با این درجه از اهمیت ممکن است، ساده و بدون ابهام و صرف حوادثی باشد که در زمان و مکان مشخّصی رخ داده‌اند و زمان و مکان بیانگر تمامی جنبه‌های آن می‌باشد. مهم‌ترین جنبه این تاریخ، بعد روان شناختی عناصر مختلفی است که در عرصه آن وارد شدند؛ چه مؤمنانی که پرچم اعتقاد و عقیده را برای دفاع از دین خدا برداشتند و چه ملحدانی که منکر شایستگی مؤمنان در تحقق هدفشان گشتند و چه تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۰ منافقانی که مزوّرانه عمل کردند، به طوری که در آن واحد به حلال و حرام طمع بسته و از متکبران ملحد بر دین زیان‌بارتر نمودند تعارض و تداخل این عناصر، تأثیرات مضاعف آن در گذر نسلها، اختلاف شرایط، دگرگونی روزگار، موج فراوانی از اصول و فلسفه‌ها، دوران جدید و جریانهایی که استعمار و در رأس آن خاورشناسی به وجود آورد- با شکلهایی به ظاهر متفاوت ولی در هدف و حقیقت متحد- ما را زیر بارانی از تهمت گرفت. همه اینها با هر آنچه که با خود داشتند، بر حوادث تاریخی سایه‌های انبوهی افکندند و امواجی از گمراهی، تشکیک، دروغ و تحریف را به حقایق آن افزودند و گوهر حقیقت را پوشاندند و حتی باید گفت، دفن کردند و جز مطالبی قشری که قلمها به آن پرداخته و چاپخانه‌ها آن را چاپ کنند چیزی برای ما نماند. این چنین است مسأله تاریخ قرآن، تاریخی انباشته از عناصری تاریخی و پر از مشکلات، با وجود این، روزگار بین مردم و مشکلات تاریخ فاصله افکنده است به طوری که به چند خبر از آن، که از گذشته بر سر زبانها بود توجه نمودند. از طرفی تلاشهای پژوهشگران، پژوهشهای بنیادین درباره این تاریخ را، گاهی به خاطر دشواری آن و گاهی به خاطر غلبه منطق جهل به کناری نهاد، چه در حوزه‌های علمی ما، ادعای احتیاط یا نگرانی از افشای امور کهنه و پوشیده

شایع گشته که چه بسا، این پرده‌برداری از امور پنهان، مایه آزار و رسوایی باشد! من نیز تقریبا از ورود در این عرصه به خاطر ارتباط آن با لغزشگاههای اعتقادی از یک سو و ابهام فراوان در مواد و مایه‌های آن از سوی دیگر، بیمناک بودم امّا بالاخره دست به کار شدم و خود را چنین قانع کردم که بهترین راه حل مشکلات مواجه شدن با آنهاست نه گریز از آنها؛ چه مشکلی این چنینی، همچون زخم تازه باقی می‌ماند و هر چه درمان آن به تأخیر افتد و یا درمانگرانی علت شناس به آن نپردازند، دردها بیشتر بروز خواهد کرد لذا با دلهره و حیرت که مرا فراگرفته بود به موضوع عطف عنان نمودم. دلهره از آن جهت که در این تاریخ، حوادث فراوان و پرسشهایی وجود دارد تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۱ که پژوهش علمی هنوز پاسخ کاملی به آن نداده است زیرا در وهله اوّل تلاشهایی که در این راه صورت گرفته، اندك بوده است چون کتابهایی که در این باره نوشته و چاپ شده است واقعا کم است و به تعداد انگشتان یک دست نمی‌رسد. دوم این که این تلاشهای اندك، گاهی به خاطر سطحی بودن دچار ناکارآوری شده و گاهی از روی غرض ورزی سترون نموده است زیرا نویسندگان آن از خاورشناسانی بوده‌اند که بیشتر آنها روح همدلی با میراث ما را در خود نداشتند و لذا در پی یافتن شبهه‌هایی بوده‌اند تا بر اساس آنها، احکامی را بنا نهند که در آینده چهره واقعی خود را نشان خواهد داد. عیب نویسندگان ما که به تاریخ قرآن پرداخته بودند، این بود که از پرسشهای بسیاری که پژوهشهای خاورشناسی در افکنده بود، صرف نظر کردند و سخنان خود را به شکل گزارش، مطرح می‌کردند و همیشه بر خوانندگان این مطالب، لازم بود که هر آنچه را که گفته می‌شود، پذیرا باشند. آفت خاورشناسان این است که با احتمالات عقلی، همچون حقایق علمی برخورد می‌کنند و گذشته را که هیچ وقت بخشی از تاریخشان نبوده است و در نتیجه از مؤلفه‌های درونی آنها هم نمی‌باشد، علی رغم اختلاف در مکان، زمان، عقلانیّت و روح با معیار روزگار کنونی‌شان می‌سنجند. نشانه این عمل آن است که آنها از ویژگی متافیزیکی‌ای که در سایه آن، حوادث تاریخ قرآن در روزگار پیامبر (ص) به وجود آمده است، چشم‌پوشی می‌کنند و روشهای مسلمانان در نقد اخبار و روایات را رد می‌کنند. کافی است عبارت آرتور جفری «۱» در مقدمه کتاب «المصاحف» را بخوانیم که به توصیف شیوه محققان خاورشناس می‌پردازد. وی می‌گوید: «روش خاورشناسان در پژوهش چنین بوده است که به جمع آرا، گمانها، اوهام و تصورات می‌پرداختند تا با بررسی، چیزهایی را استنتاج کنند که مطابق مکان، زمان و ویژگیهایی باشد و در این کار، متن را بدون

(۱). Arthur Jeffery. تاریخ

قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۲ اسناد معتبر می‌دانستند». آن گاه وی در توصیف عکس العملی که کتاب خاورشناس آلمانی نولدکه «۱»- (تاریخ قرآن) با آن مواجه شد، می‌گوید: «وقتی چاپ نخست کتاب نولدکه به بازار آمد، برخی از اهل حدیث در شرق به آن حمله کردند و وی را به طعن در دین متّهم نمودند و پنداشتند کسانی که از این روش پیروی می‌کنند، علی رغم انصاف و نیّت درستشان، خالی از جانبداری در پژوهشهای خود نیستند چه این که عدم جانبداری‌شان مشخّص و از نوشته‌های آنها پیداست که متن را بدون اسناد معتبر می‌دانند و آن دسته از آرای گذشتگان را گزینش می‌کنند که با ویژگیهایی از جمله سندها، چه متواتر و چه ضعیف، مطابقت داشته باشد، چه بسا نتایج پژوهشهای آنها به این شیوه با آموزش اهل حدیث که از روزگاران دور در میان دانشمندان معمول- بوده است در تناقض باشد» «۲». اگر این خاورشناسان تلاشهای خود را به روشهای نقد اسلامی در گزینش اخبار و راویان مقیّد می‌ساختند هرگز ارزیابیهای آنها با ارزیابیهای ما اختلاف نداشت و برای قرآن، تاریخی نمونه می‌نوشتند که در آن مطالب درست فراوان و مطالب نادرست به اندك می‌رسید و اگر نویسندگان ما در پژوهش از روش اینان در دادن فرضیه، ارائه برهان و استنتاج- با پای‌بندی به روشهای اصیل در نقد روایات و راویان- پیروی می‌کردند، در فهم این تاریخ به مرتبه بالایی دست می‌یافتند. بدین ترتیب امور با بی‌توجهی و سهل انگاری ادامه یافت و باعث شد که ترس از پرداختن به این مسأله در من شکل گیرد. امّا حیرت از آن‌رو بود که منابعی که می‌توانند نقطه شروع پژوهش درباره مشکلات تاریخ قرآن و به ویژه قرائتهای شاذ

باشند- چه چاپ شده و چه نسخه خطی- کم‌اند؛ چون مطالب چاپ شده‌اند کند و نسخه‌های خطی غالبا مفقود. بنابر این، مواد موجود و در دسترس- ظاهرا- نمونه‌هایی کافی برای

(__________) ۱) . ۲) theodor Noldeke)

عبد اللّه بن ابی داوود السجستانی، المصاحف، مقدمه جفری، ص ۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۳ بیان کامل حقیقت مشکلات و عناصر آن نیستند و هر حکمی که صادر شود یا به میدان آمدن مطلب جدیدی، در معرض نقض و باطل شدن خواهد بود. این از حیث مشکل پیرامون تاریخ قرآن؛ امّا مشکل از جهت فنی، مشکل تاریخ عربی فصیح و پژوهش زبان شناختی درباره قرائتهای شاذ می‌باشد که این کتاب، در آمدی بر آن است؛ لذا لازم است نمونه‌ها و شواهدی مربوط به لهجه فصیح قریشی و لهجه‌های نزدیک به فصاحت آن یا کم و بیش پایین‌تر از آن داشته باشیم؛ چون فراوانی نمونه‌ها هنگام صدور هر گونه حکم اطمینان بیشتری به ما می‌دهد، از این رو بایسته است که به سیر در ماوراء الطبیعه در تفکر و پژوهش زبان شناختی که امروزه با تمام قدرت رو به تلاش دارد متّهم نگردیم؛ لذا حیرتم افزون گشت. قرائتها، همگن نحو و در حقیقت بیان و روایتند، امّا گذشت قرنها آن را به شیء جامدی تبدیل کرده است و بخش زیادی از آن را با تهمت شاذ بودن به کنار گذاشته است و دریافت آن را بدون نظر انتقادی و تحلیلی که در بردارنده مسائل آوایی، زبانی و نحوی است، محدود کرده است. شایسته بود که پژوهشهای گذشته، قرائتها را به عنوان علمی دارای مبنایی استوار از روایت و نقل، پرورانده و به عنوان فنّی که با کیفیت تلفظ در گذر روزگاران در ارتباط است نضج می‌دادند، چون این علم هم چنان که حفظ کننده سخنان نقل شده از طبیعت زبان عربی فصیح و دیگر لهجه‌های آن می‌باشد، سند پدیده‌های زنده گفتاری است. امّا بی‌توجهی به این جنبه، به هر دلیلی، نادیده گرفتن اهمیت اصل موضوع است چنان که در روزگار جدید هم کسی از حیث فنّی به آن توجهی ننموده است. البته برخی از دانشمندان و خاورشناسان در خلال معرفی قرآن، به این مسأله، بدون توجه به درست بودن و شاذ بودن آن پرداخته و به ارتباط آن با زمینه‌های درست و نادرست زبانی توجه ننموده‌اند. در خصوص نگارش رساله‌ای پیرامون قرائتهای شاذ که تنها، پژوهشی پیرامون مسائل و مشکلات آن باشد، دکتر مصطفی مندور تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۴ پیش دستی نموده است «۱». وی این رساله را به عنوان رساله تکمیلی، جهت دریافت مدرک دکتری از دانشکده ادبیات در دانشگاه پاریس ارائه نموده است. عنوان رساله عبارت است از: .' hyawalah nbi d te duwad iba nbi ' d ,irabat ed seennod sel serpa ' d euqinonac -artxe serutcel sed eriatnevni ظاهرا دو امر در عمق پژوهش این رساله ۲۵۶ صفحه‌ای- همراه با فهرستها و مراجع- تأثیر گذاشته است: ۱- تکمیلی بوده است. ۲- مباحث این سه کتاب در باب قرائتهای شاذ، نسبت به مطالبی که می‌توان در این موضوع دست یافت، اندک است لذا دکتر مندور به بیان سخن استاد رژی بلا شر در کتاب «در آمدی بر قرآن» «۲» در بخش مربوط به تاریخ این مسأله، بسنده نموده است. وی همچنین به ارائه آمارهایی در باب تعداد روایات و راویان و سرگذشت آنها در هر یک از این سه کتاب اکتفا کرده است. این تلاشها، بهتر است به عنوان مقدمه‌ای برای تلاشی دیگر انجام گیرد که چه بسا دکتر مندور، بعدها در عملی ساختن آن شتاب به خرج دهد. چنان که دیدیم این زمینه، دست نخورده و بکر است که بحث پیرامون ریشه‌ها و مطالب آن ما را به منابعی چند خواهد رساند که در آنها قرائتهای شاذی وجود دارد که تصویری حقیقی داد. و بیش از آنچه که هست امکان جمع‌آوری آن می‌باشد این منابع عبارتند از: ۱- کتاب «مختصر البدیع» ابن خالویه ۲- کتاب «المحتسب» ابن جنّی ۳- کتاب «شواذّ القراءة و اختلاف المصاحف» کرمانی ۴- تفسیر «البحر المحیط» ابو حیان

(__________) ۱) وی اکنون استاد دانشکده ادبیات

در دانشگاه عین الشمس است ما به سختی به میکروفیلم این رساله از کتابخانه سوربن دست یافتیم. (۲) . naroc ua regis blachere, introduction تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۵ ۵- به این چهار منبع، کتاب «المصاحف» از

ابن ابی داوود سجستانی، اضافه می‌شود. بنابر آنچه، بعدا بیان خواهیم کرد، این منابع در بردارنده بیشتر نوشته‌هایی است درباره شواذ که در تاریخ ذکری از آنها به میان آمده است. با بررسی این منابع، تمام روایتهای آن را بررسی کرده و برای ضبط دقیق وجوه قرائتی و کامل نمودن سندها، روایات را مقایسه و نقل کردم؛ بدین ترتیب مجموعه زیادی از روایات به ترتیب قاریان و به همراه تمام آنچه که در تفسیر آنها در منابع و مراجع مختلف گفته شده، برایم حاصل شد. بعد از اطمینان به اتمام این کار، به معرفی زمینه‌های شذوذ قرائتها و روش نویسندگان آن، به ویژه ابن خالویه، ابن جنّی، کرمانی و ابو حیّان پرداختم، به این اعتبار که آنها قرائتهای شاذ را به طور کلی ثبت نموده‌اند. این در حالی است که سجستانی روش خود را محدود کرده و آن را در روایت اختلاف مصاحفی که بر شمرده و- در کنار آنچه که در تاریخ قرآن روایت شده- محدود نموده است. لذا بر خود لازم می‌دانم که در این دیباچه به معرفی منابع و معیارهای شذوذ قرائتها از نظر صاحب نظران آن بپردازم.

منابع پژوهش و روش صاحبان آن

اشاره

منابع پژوهش و روش صاحبان آن در مطالب این پژوهش، دو نوع منبع از هم متمایزند که بیانگر دو سطح از شاذ- علاوه بر مراجع تاریخ قرآن- می‌باشند و می‌توان در پرتو این دو سطح، به منابع و روش صاحبان آنها حکم کرد.

سطح نخست:

سطح نخست: نماینده این سطح، ابو بکر احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد (در گذشته به سال ۳۲۴ ه. ق.) است. وی نخستین کسی است که نظام مشهور قرائتها را وضع نمود، لذا نقطه آغازین در وضع و دسته‌بندی نمودن قرائتهای شاذ به حساب می‌آید زیرا وی با تقسیم‌بندی هفتگانه قرائتها [قرائات سبعه نوعی شذوذ نسبی را به وجود آورد، به طوری که غیر از این قرائتها را شاذ بر شمرد و در عمل، کتابش را درباره قرائتهای شاذ نوشت و حدّ و میزان بین قرائتهای هفتگانه خود تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۶ و غیر آن را توضیح و تشریح نمود. علی رغم این که کتاب وی، اکنون ناپیداست امّا تاریخ، بهترین چیزی را که بیانگر روش و گزینش وی از قرائتهای شاذ می‌باشد برای ما حفظ کرده است و آن کتاب «المحتسب» از ابو الفتح عثمان بن جنّی است که با دفاع از شواذ به توضیح و تشریح دلایل آن پرداخته است. ابن مجاهد، تمام آنچه را که از قاریان هفتگانه آورده، صحیح نمی‌داند، هر چند که آنچه را شاذ می‌شمارد به نسبت دیگر قاریان هفتگانه، اندک است. ابن جنّی از این موارد، آن موردی را که دارای دلیلی در نحو یا زبان بوده و موجب تقویت آن می‌گردد، یاد کرده است. می‌توان ترتیب قاریان هفتگانه را به ترتیب تصاعدی به حسب قرائتهای شاذی که در «المحتسب» از آنان روایت شده است به شرح ذیل بیان کرد: ۱- حمزه زیّات (۳ روایت) ۲- کسایی، علی بن حمزه (۷ روایت) ۳- نافع بن ابی نعیم (۹ روایت) ۴- عبد اللّه بن عامر (۱۲ روایت) ۵- عبد اللّه بن کثیر (۱۶ روایت) ۶- عاصم بن ابی النّجود (۲۵ روایت) ۷- ابو عمرو بن علاء (۶۰ روایت) امّا با نگاهی به آنچه که برای این قاریان، قرائت شاذ به حساب می‌آید، به هیچ وجه، چیزی نمی‌یابیم که با رسم الخط هماهنگ نباشد، بدون شک کاملا شرط موافقت با زبان عربی را هم دارد و گرنه ابن جنّی آن را ذکر نمی‌کرد. تنها چیزی که باقی می‌ماند، شاذ بودن این قرائتها از جهت روایت است چه قرائتهایی از طرق دیگر، قویتر از طرق این روایتها، از آنان نقل شده است. مطلبی که در آن شک نیست، آن است که گزینش ابن مجاهد از قرائتها، بر اساس روایت- از حیث قوّت و ضعف- با رعایت دو مقیاس دیگر [مطابقت با رسم الخط و قواعد عربی مبتنی بوده است. ابن خالویه (در گذشته به سال ۳۷۰ ه. ق.) همین روش را رعایت کرده تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۷ است. کافی است بدانیم که

وی قرائتها را از ابن مجاهد «۱» [به طریق عرض گرفته است. از این رو با توجه به احترام وی نسبت به معیارهای اخذ روایت از ابن مجاهد، ناگزیر باید این احترام در انتخاب وی از قرائتهای شاذ نیز نمایان باشد. امّا وی به عنوان یک لغوی، لغت و نحو را از ابن درید و نفطویه «۲» فرا گرفت و در کتاب «البدیع»- که مختصر آن نزد ماست- مجموعه‌ای از روایتهایی را گرد آورده است که از این جنبه [لغوی- نحوی شاذ هستند. ابن خالویه منابعی را که مطالب کتابش را از آن بر گرفته، مشخّص نکرده است، چون وی آنها را به عنوان نوادر در لغت و حروف [وجوه قرائتی روایت کرده که به نظر وی به ذکر سند یا مرجع نیازی نداشته است. امّا ابن جنّی از همان آغاز به تعیین منابع خود پای بند بوده و بیان کرده است که منابع وی، پنج‌تاست. این منابع که بعدها از آن سخن خواهیم گفت عبارتند از: ۱- کتاب ابن مجاهد (که از آن سخن رفت). ۲- کتاب اختلاف المصاحف از ابو حاتم سجستانی ۳- کتاب «معانی القرآن» از قطرب ۴- کتاب «معانی القرآن» از زجّاج ۵- کتاب «معانی القرآن» از فرّاء از آن جایی که کتاب «المحتسب» آخرین کتابی است که ابن جنی نوشته است،- چنان که در واقع دیدیم- پس، دستاورد شناختی خواهد بود که وی در طول حیاتش به آن دست یافته و در آن به شیوه تطبیقی عمل کرده است؛ یعنی قرائت را با سندش آورده و به بحث درباره آن پرداخته و با شواهد شعری و دیگر قرائتها برای آنها استدلال کرده است. چه بسیار در آن علل آوایی آمده است که آنها بازتاب مطالبی

(____ ۱) شمس الدین محمد بن الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۳۷. [در خصوص عرض بنگرید به: کاظم شانه‌چی. درایهٔ الحدیث، صص ۱۳۳- ۱۳۴ و نیز: شیخ بهائی، الوجیزه، شرح مرعشی، ص ۵۲ و نیز تفصیل را ببینید در: شهید ثانی، الرعایهٔ، تحقیق بقّال، ص ۲۳۷ به بعد] (۲) ابن الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۳۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۸ است که در کتاب «سرّ صناعهٔ الاعراب» بیان داشته است.

سطح دوم:

سطح دوم: نماینده واقعی این سطح، کتاب «شواذ القراءهٔ و اختلاف المصاحف» از رضی الدین ابی عبد اللّه محمد بن ابی نصر بن عبد اللّه الکرمانی است. نسخه خطی آن را در کتابخانه الازهر با شماره ۲۴۴ (بخش قرائتها) یافته‌ام. نویسنده در این کتاب به شیوه ابن جنّی عمل کرده و در مقدمه کتاب به منابعش اشاره کرده است. وی می‌گوید: «این، کتابی است که آن را در بیان قرائتهای شاذّ قرآن و اختلاف مصاحف در آنچه که به نظرم از حیث تلاوت، سماع و اجازه درست است، گرد آورده‌ام» «۱». آن گاه می‌گوید که این مطالب را از دوازده کتاب استخراج کرده است که سخن درباره آنها و نویسندگانش خواهد آمد؛ در کنار این، وی مراجعی دیگر را در لابه‌لای کتاب یادآور شده است از جمله، نقل از ابن عطیّه (در گذشته به سال ۵۴۱ ه. ق.) «۲». همان گونه که ملاحظه می‌شود، وی سندها را از باب اختصار حذف کرده است این دوازده کتاب، عبارتند از: ۱- اللوامح ۲- سوق العروس «۳» ۳- الکامل از هـــــــــــذلی ۴- الاقنـــــــــــاع ۵- المبهـــــــــــج ۶- الغـــــــــــایهٔ

(____ ۱) الکرمانی، شواذ القراءهٔ و اختلاف المصاحف، نسخه خطی، ص ۴. [در خصوص تلاوت، سماع، اجازه بنگرید به: کاظم مدیر شانه‌چی، درایهٔ الحدیث، صص ۱۳۲- ۱۳۶ و نیز: شهید ثانی، الرعایهٔ، ص ۲۳۱ به بعد] (۲) همان، ص ۲۲۸، و ر. ک: ابو حیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۰. (۳) برخی از مراجع آن را «شوق العروس» ذکر کرده‌اند. [عنوان اصلی کتاب دهم به صورت زیر آمده است: مفردات ابن ابی علیّهٔ، و کرداب ورش طریق المصریین. منظور از کرداب، حسین بن علی بن عبد الصمد است . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۱۹ ۷- کتاب اختلاف مصاحف الصحابهٔ معروف به کتاب «المصاحف» از ابن ابو داوود ۸- معانی القرآن از زجّاج ۹- الغرائب فی شواذ القرآن ۱۰- مفردات ابن ابی علیّهٔ ۱۱- کتاب الشواذ از ابو علی البخاری ۱۲- کتاب نامشخّصی که مراد از آن را به خاطر عدم وجود نسخه‌ای دیگر در نیافتم. سطح شواذ در نظر کرمانی از مقایسه روایتهایش با آنچه که در کتاب «المصاحف» آمده، برای ما روشن

می گردد. با مقایسه این روایتها در روایات مصحف ابن مسعود دریافتیم که هر دو، در حدود ۴۸۰ روایت از ۶۰۰ روایت با هم اشتراک دارند که آنها را کرمانی برای ابن مسعود ذکر کرده است و بقیه روایتها را از منابع دیگر برگرفته است و چه بسا کرمانی در ذکر این روایتها، منفرد باشد چرا که در «مختصر ابن خالویه» یا «البحر المحیط» یا «المحتسب» این روایتها ذکر نشده است و این جاست که میزان شاذ بودن آنها تقویت می گردد، چون ما نمی‌دانیم که وی از چه کتابهایی این روایتها را استفاده کرده است چنان که از شیوه‌های نویسندگان در انتخاب آنها [الاختیار] و میزان اعتماد آنها بی اطلاعیم به جز کتاب «الکامل» هذلی که تا کنون حتی به میکروفیلم آن دست نیافتیم تا به نقل از آن و حکم بر آن مطمئن گردیم. اعتماد کرمانی به روایتهایی از نوع آنچه که در «المصاحف» آمده است، قضاوت بر انتخاب وی از قرائتها در مجموعه‌اش را برای ما آسان می کند که به طور مفصل در بررسی مصحف ابن مسعود خواهد آمد. تحقیق در آنچه که از وی به تنهایی رسیده و در دیگر منابع ذکر نشده است، باقی می‌ماند که امید است در یک فضای انتقادی دیگر به آن بپردازیم. ممکن است، بیان کنیم که به طور کلی، سطح شاذ نزد کرمانی و امثال وی بعد از قرائتهای دهگانه آغاز می گردد چنان که قرائتهای شاذ این ده قرائت را از غیر تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۰ دو طریق مورد پسند [دو راوی مشهور قرّاء] اخذ می کند. قرائتهای شاذ در نظر کرمانی در حقیقت همان نظر ابن جزری و تمام متأخران است که قرائتهای ما بعد قرائتهای دهگانه یعنی قرائتهای «ابن محیصن، یزیدی، حسن بصری، اعمش» را شاذ می‌دانند. صاحب کتاب «اتّحاف» می گوید: «قرائتها به نسبت تواتر و عدم تواتر به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ قسمی که بر تواتر آن اتفاق نظر است که هفت قرائت مشهور هستند و قسمی که در آن اختلاف است و قول صحیح‌تر و بلکه قول صحیح که مشهور تواتر آن است- چنان که گذشت- قرائتهای سه نفر بعد یعنی قرائتهای ابو جعفر یزید بن قعقاع، یعقوب بن اسحاق حضرمی و خلف بن هشام است، دسته‌ای که بر شاذ بودن آن اتفاق نظر است که قرائتهای چهار نفر بقیه می‌باشد.» «۱». در روایت قرائتهای شاذ بین کرمانی و ابو حیّان هماهنگی فراوان مشاهده می‌شود که شاید به خاطر منابع مشترک این دو باشد، چون هر دو از «اللوامح» و «الکامل» هذلی و دیگر کتابهای شواذ نقل می کنند امّا کرمانی آن گونه که پیداست، بیش از ابو حیان از مراجع شواذ در اختیار داشته است، با این همه، این مطلب بر خلاف نظر نولد که است که قطعا از کرمانی بی‌خبر بوده است. در تعداد روایتهایی که از او نقل کرده‌ایم، این مطلب روشن است که با روایتهای البحر المحیط هماهنگ است و یا نسبت به آن یا همه منابع، منحصر به فرد است. کافی است این مثال را که به این معنا رهبر است، بیاوریم. در البحر المحیط، آمده است: «ابن عطیّه می گوید: «عاصم و گروهی «دمت» «۲» خوانده‌اند و قاریان مدینه، ابن کثیر و ابو عمرو به کسر «دال» «دمت» خوانده‌اند. آنچه که در کتابهای قرائتها آمده، آن است که قاریان هفتگانه «دمت حیّا» به ضمّ دال خوانده‌اند و با مطالعه برخی از قرائتهای شاذ، قرائت (دمت) را نه در شواذّ قرائتهای هفتگانه یافته‌ایم و نه در جای دیگر.» «۳» این در حالی است که این قرائت [دمت قرائت ابن مسعود است که در

(____ ۱) احمد بن محمد البنا الدّمیاطی، اتّحاف فضلاء البشر، ص ۹. (۲) مریم (۱۹) بخشی از آیه ۳۱. (۳) ابو حیّان محمد بن یوسف بن علی الاندلسی، البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۸۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۱ کتاب «المصاحف» روایت شده است «۱». پیداست که کرمانی، این قرائت را از کتاب «المصاحف» روایت نکرده است- علی رغم این که از وی برگرفته است- بلکه آن را برای سلمی، یحیی و اعمش «۲» روایت کرده، در حالی که در کتاب «المصاحف» چیزی از این دست نیامده است. از متن اخیر ابو حیان پیداست که کرمانی قرائتهای هفتگانه را تحت تأثیر ابن مجاهد در برابر دیگر قرائتها قرار داده است. این آن چیزی بود که در آن از منابع و دو سطح شذوذ، سخن رفت. امّا نویسنده کتاب (کرمانی) ما را از پژوهش درباره حقیقت خود، عاجز نموده است چون از او در هیچ یک از کتابهای سرگذشت نامه [تراجم یا طبقاتی که در دست داریم، ذکری به میان نیامده است. امّا وقتی به بروکلمان «۳» مراجعه می کنیم، می‌بینیم که چنین می گوید: «شپیتالر «۴»، ابو عبد اللّه محمد بن ابی نصر الکرمانی را ترجیحا از دانشمندان اوایل قرن هفتم

هجری می‌داند، رساله‌ای در باب قرائتهای شاذ به شماره ۲۴۴ در الازهر به نام اوست» «۵». بدین ترتیب، کرمانی را هم از حیث زمان و هم از حیث مکان، مجهول می‌یابیم. در نامه‌نگاری‌ای که با شپیتالر برای شناخت منبع وی در این حکم و داوری داشتم، بیان کرده است که وی شاید به مراجع و منابعی که در آغاز کتاب [دوازده کتاب یاد شده آمده تکیه کرده و شاید هم بعد از بررسی در خود نسخه خطی بوده است (________________________________. ۱) آرتور جفری، ماتریال، ص ۵۸. (۲) کرمانی، شواذ القراءة و اختلاف المصاحف، نسخه خطی، ص ۱۴۷. (۳). (۴) carl brockelmann خاورشناس معاصر آلمانی، نامه‌نگاری توسط شاگرد ایشان همکار دکتر رمضان عبد التوّاب در تاریخ ۳۰/ ۱۲/ ۱۹۶۳ a .spitaler صورت گرفته است. (۵) کارل بروکلمان، تاریخ الادب العربی، (s. lag)، ج ۲، ص ۹۸۲، فصل مربوط به افراد گمنام از حیث تاریخ و مکان، علم القراءات، شماره ۳۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۲ امّا چنین به نظر می‌رسد که استاد شپیتالر در نسخه خطی چندان جستجو نکرده است، چون وی تاریخ زندگی کرمانی را در پرتو آخرین مراجع و منابع [از حیث زمانی تعیین کرده است چه طبق آخرین احتمالات کتاب «الغایة» از ابو علاء همدانی است که تاریخ وفات وی سال ۵۶۹ ه. ق. است، لذا کرمانی نمی‌تواند قبل از نیمه دوم قرن ششم ه. ق. باشد. این در حالی است که این امر [ارزیابی شپیتالر] مستقیما و به شیوه مطمئن ما را به مقصود نمی‌رساند، چون نویسنده کتاب «الغایة»- چنان که خواهیم دید- شناخته شده نیست و درست نخواهد بود که امری نامشخص به امری همانند خودش نامشخص قیاس گردد زیرا بیشتر رفتن به سوی گمراهی است. [به منظور دستیابی به تاریخ زندگی کرمانی در خلال بررسی پیرامون روایتهای نسخه خطی به چند نکته دست یافتیم که در این جا ابتدا از آن سخن می‌گوییم: ۱- در صفحه ۸۱ [این نسخه به مناسبت قرائت ابیّ در (لعلّها اذا جاءت) که مثل أَنَّها إِذا جاءَتْ «۱» در قرائت عمومی آمده است؛ می‌گوید: « «أنّ» به معنای «لعلّ» می‌باشد و رازی آن را به کسره [انّ خوانده است». منظور وی از رازی، امام محمد فخر الدین بن عمر بن حسین رازی (در گذشته به سال ۶۰۶ ه. ق.) است و در تفسیر وی آمده است: «أنّ» به معنای «لعلّ» است. در ضمن وی قرائت به کسره آن [انّ را ستوده و گفته است: «این، قرائت نیکویی است» «۲». ۲- همچنین در صفحه ۱۰۴ چنین آمده است: «هارّ» «۳» (به فتح و تشدید «راء») از اعرج رسیده و «هار» (بدون تشدید) را «دهان» ذکر کرده است. «دهان» همان «علی بن موسی بن یوسف، ابو الحسن السعدی المصری» معروف به «دهان» از

(________________________________۱) انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۰۹: ... اگر [معجزه هم بیاید ... (۲) فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۳، ص ۱۴۴، چاپ نخست [در این خصوص بنگرید به: ابن هشام انصاری، المغنی، ج ۱، ص ۶۰ و ۳۳۱.] (۳) توبه (۹)، بخشی از آیه ۱۰۹: قرائت عمومی «هار» است: شَفا جُرُفٍ هارٍ: پرتگاهی مشرف به سقوط. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۳ قاریان مورد اعتماد است که در سال ۶۶۵ ه. ق. به طور ناگهانی از دنیا رفته است «۱». ۳- در صفحه ۲۷۰، چنین آمده است: «از شیخ ما، امام، تاج القرّاء، ابو القاسم محمود بن حمزة بن نصیر- قدّس اللّه روحه- شنیدم که می‌گفت: «الصّبر» یعنی به کسره «باء» قرائت ابو عمرو است.». جزری در شرح حال وی می‌نویسد: «محمود بن حمزة بن (نصر)، ابو القاسم کرمانی معروف به «تاج القرّاء» در حدود سال ۵۰۰ بوده است و بعد از آن از دنیا رفته است «۲». برای شناخت [تاریخ کرمانی باید از نکته سوم، مسأله را پی گیریم؛ با ملاحظه نکته سوم فهمیده می‌شود که کرمانی به طور سماعی از استادش یاد می‌کند که این استاد همانند وی، نامش کرمانی است امّا تاریخ وفات وی مجهول است. ابن جزری ترجیحا آن را به بعد از سال ۵۰۰ می‌داند و لا بد عبارت «بعد از آن از دنیا رفته است» یعنی، تا آغاز سال ۶۰۰ عمر کرده و سپس از دنیا رفته است. این در حالی است که کرمانی ما را به این نکته رهنمون می‌شود که وی قطعا از رازی که در آغاز قرن هفتم [۶۰۶ ه. ق.] از دنیا رفته است، نقل کرده و از دهان هم که در نیمه دوم قرن هفتم [۶۶۵ ه. ق.] از دنیا رفته، خبر می‌دهد، بنابر این اگر این نظر، درست باشد می‌گوییم: کرمانی (صاحب شواذ القراءة) از دانشمندان اواخر قرن هفتم است که ممکن است نقل وی از دهان هم سماعی بوده و یا

از آنچه که عبد الرحمان صفراوی و دیگران جمع کرده‌اند، برگرفته باشد «۳». سماع وی از استادش ابو القاسم در اواخر زندگی وی رخ داده که طبیعتا در اوایل زندگی کرمانی بوده که جوانی بیش نبوده است بنابر این پیداست که کرمانی عمر طولانی داشته است و این جای شگفتی نیست چه از قول عبد الرحمان صفراوی (در گذشته به سال ۶۳۶ ه. ق.) گفته‌اند که وی اجازه روایت برای گروهی در (______________________________ ۱) ابن الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۵۸۲. (۲) همان، ج ۲، ص ۲۹۱. (۳) ر. ک: شرح حال صفراوی در ابن الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۷۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۴ دمشق را داشت که وفات آنها بعد از سال ۷۲۰ بوده است «۱» یعنی آنها یک قرن کامل عمر کرده‌اند. در پایان، سخن از منابع پژوهش باقی می‌ماند. من شذوذ را از هر دو سطح آن برگرفته و در جمع‌آوری موارد شاذ به کتابهای «المحتسب»، «مختصر البدیع»، «شواذ القراءة» و «البحر المحیط» تکیه کردم؛ چنان که به کتاب «المصاحف» از ابن ابو داود و برخی از تفاسیر مثل قرطبی و کشّاف در برخی از مشکلات تکیه نموده‌ام.

شیوه پژوهش

شیوه پژوهش به روشنی پیداست که نخستین گام در شناخت مشکل، یعنی فهم تاریخ قرآن، پژوهش در باب علّت شذوذ و آغاز ورود شاذ در قرائتها است. قرائتها، دیوان ویژگیهای زبان عربی است و فراگیری همه سطوح پژوهشی در امور شاذ در یک رساله- با هر حجمی- ممکن نیست، چنان که بررسی تمام پدیده‌های آوایی در این امور شاذ که غالبا کثرت و تناقض آن میان قبایل و گاهی در یک قبیله واحد بر پیچیدگی تاریخ زبان فصیح دلالت دارد؛ ممکن نیست. همچنین بررسی همه آن در یک پژوهش ممکن نیست، لذا بر آن شدیم تا سطحی از پژوهش را انجام دهیم که به گشودن افقهای تازه‌ای برای تعمّق اسرار زبان قرآن و تحوّل آن در گذر تاریخ کمک نماید. این کتاب شامل هفت فصل است که در آنها به تاریخ قرآن، ابتدا از مسأله حروف هفتگانه [حدیث الاحرف السبعة] تا پایان آنچه که درباره قرائتهای شاذ به مفهوم عامّ آن نوشته شده پرداختیم. روش ما در این کتاب، روشی است تاریخی با تکیه ویژه به نقد روشهای خاورشناسان و کسانی که از آنها برگرفته‌اند و پرداختن به آنچه که تلاشهای پیشین در باب مشکلات خاص تاریخ قرآن از آن اهمال کرده‌اند: فصل اوّل: بررسی و پژوهش پیرامون حدیث حروف هفتگانه با ارجاع به (______________________________ ۱) ر. ک: شرح حال صفراوی در ابن الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۷۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۵ ضمیمه کتاب که روایتهای آن را با سندهای مختلف آورده است. فصل دوم: بررسی مسأله متن قرآن میان شفاهی و مکتوب بودن. همچنین بررسی آشنایی پیامبر [صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با نوشتن و نقش کاتبان و حافظان وحی. فصل سوم: بررسی مشکل اصالت و شیوه‌های کتابت که وحی در روزگار پیامبر [صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به آن نوشته می‌شد. فصل چهارم: بررسی یکی از مهمترین مشکلات تاریخ قرآن یعنی مشکل «قرائت به معنا». مسأله‌ای که خاورشناسان در بزرگ‌نمایی آن و به هول و هراس افکندن پیرامون اخبار و نتایج آن نقش عمده‌ای دارند. در این فصل به کار خاورشناسان، از آن جهت که این بحث در آثار آنها و شاگردان عرب و مسلمانان آنان تجلی یافته، می‌پردازد. فصل پنجم: بررسی وضع متن قرآن بعد از وفات پیامبر [صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در روزگار ابو بکر، عمر و عثمان؛ همچنین ردّ شبهات تاریخی یا ریشه‌ای که پیرامون این دوره افکنده شده است. فصل ششم: بررسی مشکل مصحفهای منصوب به بسیاری از صحابه و تابعین و نیز بررسی ادّعای خاورشناسان مبنی بر این که مصحف عثمان که مسلمانان آن را پذیرفته‌اند، مصحفی است نمایانگر طبقه اشراف در جامعه اسلامی [اریستوکراسی ، سپس- بالطبع- ارائه پژوهشهایی در تعدادی از مصحفهای مشهور در تاریخ قرآن مثل مصحف ابن مسعود، ابیّ، ابن عباس و علی [ع . فصل هفتم: پژوهش در بحث قرائتهایی که پژوهشی است درباره آغاز قرائتهای شاذ یا تصحیح پدیده شاذ در قرائت؛ همچنین بررسی رویکردهای چندگانه در معیارهای

درستی و شاذّ قرائتهای قرآنی و دفع شبهه‌هایی که در پی رسم الخط عثمانی در قرائتها به وجود آمده و سپس پرداختن به تأثیر تطبیقی معیارهای درست و شاذّ [قرائتها]. البته باید گفت که این کتاب، تاریخ تحقیقی همه جانبه قرآن نیست- هر چند که در بردارنده بیشتر حوادث این تاریخ می‌باشد- بلکه مقابله‌ای است با شبهه‌ها و انحرافهایی که در برابر این تاریخ پدید آمده است و چه بسا جوانان تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، مقدمه، ص: ۲۶ تحصیل کرده ما که فرهنگشان را از سفره غرب تغذیه می‌نمایند، به آن شبهه‌ها فریفته شوند. خواننده در پیگیری مطالب کتاب، غلبه روش علمی و ترکیب منطقی حقایق را بدون پناه بردن به ابزار بیانی‌ای که وی را به هیجان آورد لمس خواهد کرد چرا که این ابزار اساسا از ایجاد اقناع و استواری یقین ناتوان است. ما عملا به دو دلیل این شیوه را انتخاب کرده‌ایم: ۱- این کتاب- چنان که گذشت- درآمدی است بر بررسی علمی و عمیق یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ و زبان قرآن یعنی، قرائتهای شاذ، پژوهشی که با عنوان «القرائات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث» (قرائتهای قرآن در پرتو زبان شناسی نوین) چاپ می‌گردد. ۲- آنچه که در بررسی چنین مشکلات، مهم است، به هیچ وجه، جنبه زیباشناختی متن نیست بلکه مهم، اندیشه انتقادی است که امیدواریم به سطحی قابل قبول رسیده باشیم. در پایان می‌خواهم، سپاسگزاری و قدرشناسی‌ام را از استادم دکتر ابراهیم انیس بیان کنم که در طول این تلاش همراهم بود، مرا تشویق کرد و خطاهایم را برطرف نمود. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا وَ ما کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أنْ هَدانَا اللَّهُ. عبد الصّبور شاهین تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱

فصل اوّل نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها

اشاره

فصل اوّل نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها نگاهی به روایتهای حدیث ۴ موضع شیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه ۹ تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه ۱۳ رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه ۲۰ ملاحظات ۲۹ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳ نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها مشکل قرائتها به طور کلّی و قرائت شاذ به طور خاص، بدون شکّ یکی از آثار رخصتی است که به پیامبر- صلّی اللّه علیه [و آله و سلم- به خاطر آسان‌گیری به امّتش بخشیده شده است (۱)، حتی می‌توان گفت از بزرگترین آثار آن می‌باشد. فهم این مشکل بدون پرداختن به تفسیر ماهیّت حروف هفتگانه، بنا به ظنّ غالب علمی، میسّر نیست، یعنی بیان تفصیلی در باب منشأ آن، تفسیرهایی که متعرّض آن شده و اختلاف نظرهای پیرامون آن که گاهی بر مبنای دینی و در موارد بسیار بر مبنای عقلی استوار بوده است. کسانی که به تفسیر مدلول حروف هفتگانه پرداخته‌اند، تنها به سخن موجزی از بیان حدیث پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- بسنده کرده‌اند که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است». آنها به بیان مختصر دیدگاههایی در تأویل «حروف» و تأویل عدد «هفت» اکتفا نموده‌اند و حال آن که شأن حدیث در تاریخ قرآن مهمّ است به طوری که هیچ حدیثی به اندازه این حدیث، مشکلات اعتقادی، تاریخی و زبانی به وجود نیاورده است. موضع‌گیری مشخص در تعیین مراد حدیث به طور کلی، موجب روشن شدن مشکل قرائتها، گردیده است یعنی حلّ پیچیده‌ترین مشکلات در تاریخ قرآن، به ویژه مشکل قرائت شاذ با تمام وجوه آن از حیث روایت، زبان و متن. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴ کافی است در این جا اشاره کنیم که برخی از شیعیان، درستی این حدیث را منکرند و موضع آنها در این باره، چنان است که پژوهشهای صورت گرفته، پیرامون تاریخ قرآن، به تفسیر یا راه حلی دست نیافته است. ما- صرف نظر از درستی یا نادرستی ارزیابی آنها- معتقدیم که دیدگاهشان باید در راستای پژوهشی باشد که امید است به حل علمی مسأله بینجامد، چه این که موافق نظر قدما باشد و چه نباشد- لازم است حدیث حروف هفتگانه را با روایتهای فراوان و طریقه‌های مختلف نقل آن دقیقا بررسی نماییم «۱». این روایتها در تفسیر ابو جعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۴- ۳۱۰ ه. ق.) که از قدیمی‌ترین تفاسیر

قرآن می‌باشد، یافت می‌شود. آن گاه به بررسی آنچه که قبل از طبری در تفسیر این حروف گفته شده و آنچه که او بیان داشته، می‌پردازیم، که موجب اختلاف بعد از او در میان قاریان و مفسّران با موافقان و مخالفانی که داشته، گشته است. امّا ما روایتها را آن گونه که طبری آورده، نقل نمی‌کنیم بلکه آنها را به حسب راویان مرتب خواهیم کرد تا اهمیت طرق نقل روایت و میزان اعتماد روایات به هم روشن گردد تا بتوانیم مسائل و اندیشه‌های بنیادینی را که روایتهای مختلف در بر گرفته‌اند، به منزله مقدمه‌ای بر نقد آنها و تعیین تأثیر آنها در آرا و موضع گیریهای مختلف به دست دهیم.

نگاهی به روایتهای حدیث

نگاهی به روایتهای حدیث علی رغم فراوانی این روایتها به بیان آنها روی آوردیم و همچنین به ذکر نقد دو استاد علامه احمد شاکر و محمود شاکر در باب سندها و روایتها با اضافاتی اندک، در حد ضرورت، پرداختیم، ایراد این روایتها بدان جهت بود که هیچ کس را درباره این حدیث نیافتیم که در پی ارائه صورت کامل آن بر آید، بلکه آن که به این مشکل می‌پردازد تنها به نقل یک یا دو روایت حدیث [احرف سبعه بسنده می‌کند و آن گاه به بیان معانی حروف هفتگانه می‌پردازد. یکی از تلاشهای تازه به مرتبه‌ای از جرأت و شهامت رسید که نویسنده آن، درستی حدیث را منکر شد و اندیشه حروف هفتگانه را رد نمود انگیزه‌های پنهان دینی در ورای موضع این (______________________________ ۱) این روایتها در ضمیمه کتاب موجود است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵ نویسنده در بررسی موضع شیعه را خواهیم دید (۲). امّا خلاصه موضع گیری ما بعد از نگاهی به این روایتها چنین است: ۱- تعداد صحابه‌ای که نامشان [در سلسله سندهای حدیث آمده است، پانزده نفرند به شرح زیر: ابیّ بن کعب، انس بن مالک، عبادهٔ بن الصّامت، عبد اللّه بن مسعود، ابو هریرهٔ، امّ ایّوب، عبد اللّه بن عباس، عمر بن الخطاب، عبد اللّه بن عمر، هشام بن حکیم بن حزام، زید بن ارقم، ابو طلحهٔ زید بن سهل الانصاری، ابو جهیم الانصاری، ابو بکرهٔ نفیع بن الحارث الثقفی و سلیمان بن صرد. سیوطی ضمن ذکر نام این اصحاب در شمارش روایتهای حدیث، افراد زیر را به آنها افزوده است: حذیفهٔ بن الیمان، سمرهٔ بن جندب، عبد الرحمان بن عوف، عثمان بن عفّان، عمرو بن أبی سلمهٔ، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، ابو سعید الخدری و ابو ایّوب. امّا سیوطی از ذکر نام عبادهٔ بن الصامت، عبد اللّه بن عمر و أم أیّوب غفلت ورزیده است بنابر این تعداد اصحاب از نظر او بیست و یک نفرند، در حالی که در واقع بیست و چهار نفرند. سیوطی می‌گوید: «ابو عبید بر تواتر آن [حدیث احرف سبعه تصریح کرد و ابو یعلی در روایت مسند خود آورده است که عثمان بر بالای منبر گفته است: خداوند را به یاد کسی می‌اندازم که از پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم شنیده باشد که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی شافی و کافی هستند، و بر نخیزد! پس عده بی‌شماری برخاستند و شهادت دادند که شنیده‌اند، آن گاه عثمان گفت: من هم با شما شهادت می‌دهم «۱».» ۲- تعداد سندهایی که حدیث از طریق آنها روایت شده، چهل و شش سند است، از جمله: بیست سند در روایات ابیّ، هفت سند در روایتهای ابن مسعود، چهار سند در روایتهای ابو هریره، سه سند در روایتهای امّ ایوب و سه سند در روایتهای ابن عباس و دو سند، یکی در روایت عمر و دیگری در روایت فرزندش عبد اللّه و یک سند در روایت زید بن (______________________________ ۱) جلال الدّین عبد الرحمان السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۴۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶ ارقم، ابو طلحه، ابو جهیم، ابو بکره، ابن صرد، ابن دینار و ابو العالیه. ۳- در میان این سندهای فراوان تنها هشت سند، ضعیف است و بقیه که تعدادش سی و هشت سند می‌باشد، صحیح هستند و قابل انتقاد نیستند، چنان که تمام سندها متصل‌اند جز چهارتای آنها که سلسله سند در آنها قطع شده است [منقطع هر چند که روایت آنها از سوی صاحبان روایت درست و معنای آنها به وسیله احادیث متصل تأیید شده است. این روایتها، روایت ابن ابی لیلی، ابن صرد، ابن دینار و ابو العالیه هستند. حدیث- چنان که گذشت- با مجموعه همین سندها به مرتبه تواتر

می‌رسد (۳). ۴- ما درباره متن روایتهایی که گذشت نظری نداریم جز این که ممکن است پیرامون روایت نادرست از زید بن ارقم شک کنیم که ضعف سند آن بیان شد. ما می‌پنداریم که این روایت، به دو دلیل ساخته برخی از شیعیان اهل هوی بوده است. الف) علی [ع در مجلس پیامبر [ص به عنوان سخنگوی رسمی و رساننده فرمان وی، ظاهر شده باشد. در حالی که در آن موضع، چیزی که مانع سخن گفتن شخص پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم باشد، نبوده است (اگر حدیث درست باشد). در روایت پنجم از روایتهای ابن مسعود وی را می‌یابیم که در حدیث با پیامبر [ص مشترک است و تنها نیست. ب) این مطلب [ساختگی بودن حدیث چنین تأیید می‌شود که زید بن ارقم از انصار و در کوفه ساکن بوده و در کنده برای خود خانه‌ای ساخته است و در روزگار مختار در همان جا در سال ۶۸ هجری قمری از دنیا رفته است «۱» این گفته یعنی این که، وی دوران حاکمیت شیعه را در آن شهر شیعی دیده است و معاصر حوادث ترسناک آن در مقاومت در برابر امویان بوده است. علی رغم این که اخبار موجود درباره او اندک است، در بین آنها این خبر ضعیف درباره علی [ع و خبر دیگر درباره مقتل جعفر بن ابیطالب در جنگ مؤته هم آمده است «۲». بعید نیست که طرفداران شیعه، نام زید بن ارقم را در بافتن روایتهای موضوعه از او برای تأیید مذهبشان و پیروی دعوتشان استفاده کرده باشند (۴ (________________________________). ۱) محمّد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۱۸. (۲) ابو الفرج الاصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷ ۵- امّا از حیث شکلی که در چارچوب آن خبر نزول قرآن بر هفت حرف آمده است، شکلهای سه گانه زیر از آن محقق است: ۱) خبر در بافت داستانی آمده باشد که اختلاف بین دو یا سه صحابه را به تصویر می‌کشد و آن گاه نزد پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم برای داوری در این باره می‌روند و پیامبر [ص قرائت همگی را جایز می‌شمارد و سپس به آنها خبر می‌دهد که تمام قرآن درست است و بر هفت حرف نازل شده است این مطلب در احادیث شماره «۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۴ و ۱۵» از روایتهای ابیّ و احادیث «۴، ۵ و ۶» از روایتهای ابن مسعود و حدیث عمر، ابو طلحه و ابو جهیم نمایان است. ۲) خبر به صورت فرمانی از جبرئیل در بافت گفتگویی بین او و پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- آمده باشد که گاهی هم میکائیل در آن شریک بوده است. این مطلب در احادیث «۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶» از روایتهای ابیّ و حدیث «۳» از روایتهای ابن مسعود و حدیث «۱ و ۲» از روایتهای ابن عباس و حدیث مرسل از ابن صرد نمایان است. ۳) خبر در صورت اخبار از جانب پیامبر [ص به قرائت یا نزول بر هفت حرف آمده باشد که در حدیث شماره «۳» از روایتهای ابیّ، حدیث «۱ و ۲» از ابن مسعود و احادیث «۱، ۲، ۳ و ۴» از ابو هریره و حدیث «۱ و ۲» از امّ ایّوب و حدیث مرسل از ابن دینار نمایان است. به این شکلها و حالتها، اجازه پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم به قرائت کسانی که در برابر ایشان با اختلاف در زبان [لهجه قرائت کرده‌اند هم ضمیمه می‌شود. این مطلب، مدلول حدیث مرسل ابو العالیه است. آنچه که به عنوان توضیح در خصوص دفعه‌های شکل نخست می‌گوییم، آن است که معقول می‌نماید که موضعی مشابه به تعداد راویان از صحابه تکرار گردد، یعنی جایز باشد که قرائت ابیّ، ابن مسعود و عمر با برخی از قرائتها تفاوت داشته باشد و در هر دفعه نزد پیامبر [ص بروند و از او راهنمایی بطلبند، امّا این که ابیّ با قاریان، نه دفعه اختلاف داشته باشد و هر دفعه نزد پیامبر [ص رفته باشد، امری دور از احتمال است چون در توجیه حل تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸ مشکل کفایت می‌کرد که یک دفعه [نزد پیامبر (ص)] برود؛ چه در خلال موضع گیری هر قبیله [در هر نه دفعه وسوسه‌های شیطان و انگیزه‌های شک و تکذیب بیش از دوران جاهلی تحریک می‌گردید. امّا در رابطه با شکل دوم، تقریبا در گمان ما یک حادثه است که به طرق متفاوت روایت شده است چون در تبلیغ امر آسمان به جواز قرائت به هفت حرف کافی است که جبرئیل- علیه السلام- (به تنهایی یا با میکائیل) در اضاهٔ [آبگیر] بنی غفار یا احجار المراء در مدینه نازل شده باشد و به پیامبر [ص آنچه را که خداوند به واسطه آن بر بندگانش تفضّل نموده، برساند. در شکل سوم مطلب بر عکس است، چون درست است، که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلّم- این خبر یا امر را به اصحابش، در مناسبتهای مختلف و موقعیتهای فراوان تکرار کرده باشد تا قاعده آن در جان یارانش ثابت بماند. آنچه که

بایـد مورد توجه قرار گیرد آن است که ابیّ بن کعب از همه صحابه بیشتر به مشکل توجه می کرد و از همه آنها توجه بیشتر به بیان قاعـده آن و روایت اخبار آن- چه طولانی و چه بلنـد- نشان می‌داد و در طرق روایی او حتّی یک طریق که ضـعف آن قطعی باشـد نیافته‌ایم بلکه همه سندهای آن صحیح بوده است کسی که خواهان اطلاع بیشتر است می‌تواند به حاشیه تفسیر طبری مراجعه نماید تا شرح و تفصیل بیشتری را مطالعه کند که ما در ضـمیمه کتاب نیاورده‌ایم. در ضمن نباید از نظر دور داشت که عمر هم به این مسأله تـوجه داشـته و در طـول زنـدگی‌اش- چنـان که خواهـد آمـد- آن را پیگیری می کرد. بعـد از ملاحظـاتی در بـاب حـدیث «حروف هفتگـانه» لازم است که به آرای مختلف در تفسیر آن و سپس به بیـان رای خود در این تفسیرها بپردازیم. بـا این همه، حـدیث از جهت روایتها و سـندهای آن از جانب برخی از گروههای شیعی دچار خدشه شده است که لازم است از دیدگاه آنها- به این اعتبار که بخشـی از توجه کلّی به مسأله می‌باشد- آگاه گردیم. بعد از دقّت نظر در این جنبه انتقادی، به تفسیر مراد از این حروف خواهیم پرداخت. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹

موضع شیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه

موضع شـیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه رای شـیعه امامیه «۱» بیـانگر جنبه دیگری در مسأله حروف هفتگانه است. رای شـیعه را سید ابو القاسم موسوی خویی به تفصـیل و روشنی، در کتاب «البیان فی تفسیر القرآن» «۲» آورده است. روش وی در بررسی مشکل آن است که برخی از روایتهـای حـدیث را از طبری نقـل نمایـد که این روایتهـا در تقسیم بنـدی مـا، روایتهای، اول، پنجم، شـشم و یـازدهم از روایتهـای «ابیّ بن کعب»، روایت پنجم از روایتهـای «ابن مسـعود»، روایت دوم و چهارم از روایتهای «ابو هریره» و روایت اول از روایتهای «ابن عباس» و حـدیث ابو طلحه است. در پایان به داسـتان «عمر» با «هشام بن حکیم» و حـدیث «ابن ابی بکرهٔ» اشاره کرده و بالاـخره روایتی را از قرطبی به شـرح زیر نقل می کنـد: «قرطبی از ابی داوود و از از ابیّ روایت کرده است که گفت: پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سـلم فرمود: ای ابیّ! من قرآن را خوانـدم و به من گفته شـد: بر یک حرف یا دو حرف؟، فرشـته‌ای که با من بود گفت: بگو بر دو حرف. باز به من گفته شـد: بر دو حرف یا سه حرف؟، فرشـته‌ای که با من بود، گفت: بگو بر سه [حرف تا این که به هفت حرف رسـید. آن گاه گفت: اینها شافی و کافی هسـتند، اگر بگویی: سـمیعا، علیما، عزیزا، حکیما [یعنی هر چند «سمیعا» را به جـای «علیمـا» و «عزیزا» را به جـای «حکیمـا» بگویی تا زمانی که آیه عـذابی با رحمت و آیه رحمتی با عـذاب در نیامیزد». این حدیث چیزی بر سخنان ثابت و دارای سند و صحیح پیشین که از پیامبر [ص نقل شده است، نیفزوده است و هدف نویسنده [آیهٔ اللّه خـویی (رض)] آن بـوده اسـت کـه اوّلاـ بیـان کنـد، تناقضـی کـه در ایـن احـادیث وجـود دارد بـه ترک آنهـا و (____۱) برخی از گروههای شـیعی موضع مخالف [آیهٔ اللّه سید ابو القاسم [خویی دارند. از جمله ابو عبد اللّه زنجانی در کتاب «تاریخ القرآن» که علی رغم این که شیعه است حـدیث حروف هفتگـانه را پـذیرفته است (ر. ک: تاریـخ القرآن، ص ۱۵)، مطبعـهٔ لجنهٔ التألیف، ۱۹۳۵. [وجه اختیـاری ابو عبـد اللّه زنجـانی از حروف، وجهی است که طبری گزین کرده که مشـکل قرائت به معنا را به دنبال دارد.]. (۲) البیان، ج ۱، ص ۱۱۹ به بعد، چاپ اول، المطبعهٔ العلمیهٔ، نجف. [این تفسیر نیز همچون تفسیر آلاء الرحمان بلاغی ناقص ماند و مرگ این دو فرزانه، ما را از ادامه تفاسیرشان محروم ساخت . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰ پـذیرش ضعف مرجع آن یـا درست‌تر ترک روایت آن از جانب پیامبر [ص فرا می‌خواند. همچنین بیان کند که دیدگاه شیعه درباره سندهای صحیح نزد اهل سنّت، تا زمانی که از طریق اهل بیت [علیهم السلام نیامده باشد، همگی مردود است، لذا می‌بینیم که نویسنده از همان آغاز بیان می کند که همه این روایتها از طریق اهل سـنت است و مخالف روایت صـحیح زراره «۱» [صـحیحه زراره می‌باشـد که از قول [امام ابو جعفر [محمـد باقر] (ع) نقل کرده است که «قرآن یکی است و از جـانب خـدای واحـد نازل شـده است، امّا اختلاف از جانب راویان ناشـی شـده است». همچنین [امام

صادق- علیه السلام- به کذب روایت مشهور بین مردم که «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» حکم کرده‌اند و فرموده: «بلکه قرآن به یک حرف و از جانب خدای واحد نازل شده است» «۲» (۵). قریب به همین مضمون، روایتی است که ابن ابی داوود از ابن مسعود، هنگام رضایت از جمع‌آوری قرآن توسط عثمان، روایت کرده است «۳». بدیهی است که پذیرش خبر واحد از شخص واحد یا پذیرش سخنی منسوب بدون ذکر سند مشکل است و این در حالی است که ما تسلیم حدیث متواتر رسیده از طریق بیست و چهار صحابه با چهل و شش سند نمی‌شویم! نقد علمی ما را به این موضع می‌کشاند و اگر برداشتهای مذهبی در راه خرسندی شیعه به قواعد روش علمی نمی‌پرداخت، چاره‌ای نداشتند که حکم را بپذیرند، چون در این دو قول [روایت امام باقر و صادق (علیهما السلام،] تواتری از جانب پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم به معنای اصطلاحی وجود ندارد و بیشتر شبیه اقوالی است که بیانگر آرای شخصی صاحبان آن است (۶____).

(۱) همان زرارهٔ بن اعین کوفی است: ر. ک: ابن ابی حاتم الرازی، الجرح و التعدیل، قسم دوم، ج ۱، ص ۶۰۴، شرح حال شماره ۲۷۳۱، [و نیز:]، ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان. (۲) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، ص ۱۲۳، به نقل از [مولی محسن فیض الکاشانی ، الوافی، ج ۵، ص ۲۷۲. (۳) عبد اللّه بن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱ امّا مبنایی که موضع شیعه نسبت به این حدیث و امثال آن بنا می‌شود، آن است که «مرجع در امور دین، بعد از پیامبر (ص) کتاب خدا و اهل بیت است که خداوند پلیدی را از آنان زدود و پاکیزه‌شان گرداند» «۱» امّا باید گفت، حتّی این سخن هم خالی از تناقض نیست چون ترتیب مراجع در امور دین چنین است: قرآن و سنت، امّا این سخن، ابتدا پیامبر [ص ، سپس قرآن و بعد، اهل بیت [علیهم السلام را مبنا قرار داده است. در هر حال، هر گروهی توجیهاتی در بیان آرای خود دارد که به آنها پای بند است (۷). [آیهٔ اللّه خویی می‌گوید: «روایتهایی که با آنچه به طور صحیح از اهل بیت آمده، مخالف باشد ارزشی ندارند، لذا اهمیتی ندارد که درباره سندهای این روایتها سخن بگوییم. این نخستین چیزی است که روایت را از اعتبار و حجّیت ساقط می‌کند «۲». سپس به بیان تناقض و اختلاف بین روایتهایی که آورده می‌پردازد و می‌گوید: «از جمله تناقضها این که برخی از روایتها دلالت دارد بر این که جبرئیل بر پیامبر (ص) یک حرف را خوانده است و پیامبر (ص) طلب زیادت کرد و او هم افزوده؛ تا این که به هفت حرف رسیده است. این مطلب دلالت دارد بر این که زیادت تدریجی بوده است و در برخی روایتها آمده که زیادت یک بار در مرتبه سوم بوده است و در برخی هم خداوند در مرتبه سوم فرمان داده است که به سه حرف بخوانند و در مرتبه چهارم، فرمان به خواند به هفت حرف بوده است.». «از جمله این تناقضها این که، برخی از روایتها دلالت دارند که زیادت، همگی در یک جلسه بوده است و پیامبر (ص) به راهنمایی میکائیل طلب زیادت کردند و جبرئیل به آن افزود تا به هفت حرف رسید. برخی دیگر هم دلالت دارند بر این که جبرئیل بارها می‌رفت و بر می‌گشت». «باز از تناقض این که برخی از روایتها چنین می‌گویند که ابیّ وارد مسجد شد و مردی را دید که بر خلاف قرائتش، قرائت می‌کند. در برخی از روایتها هم آمده است که وی در (____۱) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، ص ۱۲۳. (۲) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲ مسجد بود و دو مرد به مسجد وارد شدند و بر خلاف قرائت وی، قرائت کردند و اختلاف در آنچه که پیامبر (ص) به ابیّ فرموده بود، رخ داد و ...» «۱». همچنین عدم تناسب بین پرسش و پاسخ روایت ابن مسعود از قول علی- علیه السلام- است که فرمود: «پیامبر (ص) به شما فرمان می‌دهد تا آن گونه که فرا گرفتید، قرائت نمایید، بنابر این، این پاسخ ارتباطی با آنچه که محل اختلاف در باب تعداد آیات است، ندارد. این وجوه که نویسنده برای تناقض بین روایتها ذکر کرده، تا زمانی که نتیجه موضع‌گیریهای روایتها، امر یا اخبار یا اجازه به قرائت بر هفت حرف باشد، انتقادهای صوری است. آنچه که شأن این انتقادها را می‌کاهد کثرت طریق روایت این حدیث است بنابر این تا زمانی که اختلافات ناچیزی به وجود نیامده باشد، این کثرت طرق، مورد پردازش قرار نمی‌گیرد و همیشه به یک امر نهایی پایان می‌یابد. به نظر ما ثابت و متواتر

همان نهایتی است که جمهور راویان و سندها بر آن اجماع دارند. امّا عدم تناسب میان پرسش و پاسخ، حقیقت ندارد چون اختلاف در تعداد آیات هر سوره، ناشی از این امر است که دو آیه در یک آیه ادغام شوند یا خیر، این هم مبتنی است بر شکل و نحوه دریافت. از طرفی فرمان به آنها «که هر کس آن گونه که یاد گرفته، بخواند» مناسب است با قطع اختلاف بین آنها (۸). امّا تفسیر معنای «حرف» به نظر شیعه از مواردی نیست که در برابرش درنگ کرد، چون تا زمانی که مطلب در مذهبشان به یک حرف محدود شود، معنای آن چنین است: «وجه و طریقه واحد» در این باره [آیهٔ اللّه خویی می گوید: «حاصل آنچه که گفتیم این است که نزول قرآن به هفت حرف به معنای صحیحی باز نمی گردد و ناگزیر باید این روایتها را وانهاد؛ به ویژه بعد از دلالت احادیث صادقین [امام محمد باقر و امام جعفر صادق (علیهما السلام)] بر دروغ بودن آنها. قرآن فقط بر یک حرف نازل شده است و اختلاف از جانب راویان ناشی شده است» «۲____».

(۱) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، ص ۱۲۳. (۲) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، ص ۱۳۵. [آیهٔ اللّه خویی (ره) اضافه می کند که نزول قرآن بر ۷ حرف هیچ توجیه تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳ مهم‌ترین مسأله در این متن، بعد از نفی حروف ششگانه، این سخن است. «اختلاف از جانب راویان می‌باشد». این سخن لازمه‌اش نفی حروف است. مقتضای این سخن، همچنین قائل به عدم توفیقی بودن و تحریف و بیهوده دانستن قرائتها و وجوه در قرآن از سوی راویان است. پناه بر خدا که در حق اصحاب قرآن چنین سخن گفته شود. آنها کسانی بودند که در روایت و قرائت، اهل ورع و دقّت بوده‌اند (۹). شاید به این حدیث دوباره مراجعه کنیم.

تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه

تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه بسیاری از قدما و معاصران به تفسیر مراد از حروف هفتگانه پرداخته‌اند که ما از آرای ابو محمد عبد اللّه بن مسلم بن قتیبهٔ (در گذشته به سال ۲۷۶ ه. ق.) آغاز می کنیم. وی در بحث و بررسی مراد از حروف هفتگانه بخشی از آرا و تفسیرها را آورده است. از جمله گفته است: «در تأویل این حدیث گروهی به خطا رفته‌اند و گفته‌اند، حروف هفتگانه عبارت است از: وعد، وعید، حلال، حرام، مواعظ، امثال [مثلها] و احتجاج. دیگران گفته‌اند: هفت حرف، هفت لهجه در کلمه می‌باشد. عده‌ای هم گفته‌اند: [هفت حرف ، حلال، حرام، امر، نهی، خبر گذشته، خبر آینده و امثال است. هیچ یک از این مذاهب درباره این حدیث، تأویلی ارائه نکرده‌اند. گروهی هم که گفته‌اند: فلانی به حرف ابو عمرو یا به حرف عاصم قرائت می کند، قصدشان هیچ یک از موارد ذکر شده نیست و در قرآن حرفی که بر هفت وجه قرائت شود- به نظرم- وجود ندارد. البته تأویل سخن پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- که «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» بر هفت وجه از لغات [لهجه‌ها] پراکنده در قرآن است. دلیل بر این سخن، قول پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- است که فرمود: «هر طور که خواستید بخوانید» «۱».
____عقلانی ندارد و اگر- بر فرض محال- این روایت صحیح باشد نباید بدین گونه مجمل و به صورت یک معمّای غیر قابل درک مطرح می‌شد]. (۱) محمد بن عبد اللّه بن مسلم ابن قتیبهٔ، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۶. [در نقد این وجه، می‌توان به ماجرای قرائت عمر و هشام بن حکیم اشاره کرد که با وجود قریشی بودن، در قرائت اختلاف پیدا کردند بنابر این توجیه حروف به لغات فصیح یا لهجه‌ها طبق گفته ابن قتیبه صحیح نیست: تفصیل را ببینید در: ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۱۸۵- ۱۸۶ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴ ابن قتیبه- بعد از ردّ آرایی که بدانها اشاره کرده- بر این باور است که «حروف، هفت گونه [وجه از لغات [لهجه‌ها] پراکنده در قرآن است». یعنی مراد از حرف، «لغت» است و تعداد لغات هفت تاست و بر یک کلمه وارد نمی‌شوند، بلکه در قرآن، در کلمات متفاوت پراکنده است. او با شرح و تفصیل در بیان رای خود، چنین می گوید: من وجوه اختلاف در قرائتها را بررسی کردم و آنها را هفت وجه یافتم

که خلاصه آنها چنین است: ۱- اختلاف در اعراب کلمه یا حرکت بنائی آن که کلمه را از شکل و ساختار آن در نوشتار از بین نمی‌برد و موجب تغییر معنا نمی‌شود. مثل آیه «هُنَّ أَطْهَرُ لَکُمْ «۱» که به نصب قرائت شده است. [هنّ اطهر لکم ۲- اختلاف در اعراب کلمه و حرکت بنائی آن که موجب تغییر معنای آن می‌شود و کلمه را از ساختار آن در نوشتار از بین نمی‌برد، مثل آیه رَبَّنا باعِدْ بَیْنَ أَسْفارِنا «۲» و قرائت رَبَّنا باعِدْ ... ۳- اختلاف در حروف کلمه، بدون اعراب آن که موجب تغییر معنا می گردد و صورت آن در نوشتار را از بین نمی‌برد. مثل: کَیْفَ نُنْشِزُها «۳» و قرائت «ننشرها». ۴- اختلاف در کلمه که موجب تغییر ساختار آن در نوشتار و عدم تغییر معنا می گردد، مثل: إِنْ کانَتْ إِلَّا صَیْحَةً «۴» و قرائت (الا زقیة). ۵- اختلاف در کلمه که موجب حذف صورت و معنایش می گردد. مثل: وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ «۵».

و نیز: ۱۸۷ - ۱۸۸] (۱) هود (۱۱)، بخشی از آیه ۷۸: آنان برای شما پاکیزه‌ترند. (۲) سبأ (۳۴)، بخشی از آیه ۱۹: پروردگارا، میان [منزلهای سفرهایمان فاصله‌انداز. (۳) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۵۹: چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم. (۴) یس (۳۶)، بخشی از آیه ۲۹: تنها یک فریاد بود و بس. (۵) واقعه (۵۶)، آیه ۲۹: و درختهای موز که میوه‌اش خوشه خوشه روی هم چیده است. در قرائت ابن مسعود می‌آید که «طلح» و «طلع» به یک معناست. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵ ۶- اختلاف در تقدیم و تأخیر، مثل: وَ جاءَتْ سَکْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ «۱» و قرائت (/ و جاءت سکرة الحقّ بالموت). ۷- اختلاف در زیادت و نقصان. مثل: لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً «۲» و قرائت (... نعجة أنثی) «۱». [ابن قتیبه در ادامه چنین می گوید: «همه این حروف، کلام خداوند است که جبرئیل آنها را بر پیامبر- علیه السلام- نازل کرده است. مثلا قبیله هذیل «عتی حین» می‌خوانند که مرادش «حتی حین» می‌باشد، چون چنین تلفظ می کند و آن را به کار می‌برد، یا قبیله أسد «تعلمون» و «تعلم» می‌خوانند؛ تمیم به همزه می‌خواند [همز] و قریشی بدون همزه و دیگری وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ [منافقون ۶۳/ ۵ و مرسلات ۷۷/ ۴۸] و غِیضَ الْماءُ [هود ۱۱/ ۴۴] رأ به اشمام ضمه با کسره و هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَیْنا [یوسف ۱۲/ ۶۵] را به اشمام کسره با ضمه و ما لَکَ لا تَأْمَنَّا [یوسف ۱۲/ ۱۱] را به اشمام ضمه با ادغام، می‌خواند (۱۰) و این چیزی است که بر هر زبانی آسان نیست آن گاه [ابن قتیبه برای این اجازه در قرائت چنین توجیه می‌آورد: «اگر به هر یک از این گروهها [قبایل دستور داده شود، از زبانشان که در کودکی و نوجوانی و میانسالی به آن عادت کرده‌اند، دست بردارند، کار مشکل می‌شد و رنج و دشواری عظیم رخ می‌نماید چه این کار تنها بعد از یک ریاضت طولانی نفسانی و رام کردن زبان و قطع عادات، ممکن است.» «۴» این تفسیر از ابن قتیبه، در واقع، بر آن چیزهایی که از خلال روایتهای حدیث که به علل اجازه قرائت بر هفت حرف و شکلهای اختلاف در آنها اشاره دارند؛ مبتنی است. وی، در کنار این، تقسیم بندی‌ای از وجوه اختلاف در قرائتها ارائه داده که از ساده‌ترین شکلها آغاز و تا دورترین آنها از قرائت مشهور پیش می‌رود. سه وجه نخست اختلاف [اطهر، باعد، ننشزها] با متن اجماع شده مصحف عثمانی (۱) ق (۵۰)، بخشی از آیه ۱۹: و سکرات مرگ، حقیقت را [به پیش آورد. (۲) ص (۳۸)، بخشی از آیه ۲۳: او را نود و نه میش [است . (۴) ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، صص ۲۸ - ۳۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶ تناقض ندارد. [باعد در رسم الخط عثمانی به صورت «بعد» نوشته می‌شود که چنین ساختاری، در بردارنده احتمالات قرائتی است و چهار وجه دیگر با رسم الخط عثمانی اختلاف دارد. چون اختلاف در نخستین آنها به جانشینی کلمه‌ای جای کلمه دیگر به همان معنا محدود می‌شود [جانشینی «زقیة» به جای «صیحة»] و دومین آنها، جانشینی و تغییر آواست که موجب تغییر معنا می گردد [«طلح» و «طلع»] و سومین آن، اختلاف در ترتیب کلمات است که مخالف وضع رایج است [تقدیم و تأخیر «الحقّ» و «الموت»] و چهارمین آن، زیادت یا نقصان نسبت به متن مشهور می‌باشد [«نعجة» و «نعجة انثی»] همه اینها داخل در مفهوم حروف هفتگانه است و مهم در نظر ابن قتیبه آن است که اختلاف بین دو «حرف» به مرحله تضاد نرسد و گرنه از «حروف هفتگانه» خارج می‌شود و قرائت به آن حرام می گردد البته جایز

است که «اختلاف» از باب «تفاوت» باشد که معنای متن با آن هماهنگ بوده و در تناقض نیست «۱». امّا ابو جعفر محمد بن جریر طبری (در گذشته به سال ۳۱۰ ه. ق.) معتقد است، حروف هفتگانه «هفت لهجه یا هفت زبان از بین زبانهای عرب است که شمارش آنها [زبانهای عرب غیر ممکن است.» «۲». حروف هفتگانه‌ای که قرآن به آنها نازل شده است، همان زبانهای هفتگانه در یک «حرف» و یک کلمه با اختلاف لفظ و اتّحاد معناست. مثل [آنچه گفته می‌شود]: «هلمّ، أقبل، تعال، الیّ، قصدی، نحوی و قربی» و امثال آن که واژگان در آن به گونه‌هایی از تلفظ متفاوتند و اتّحاد معنایی با هم دارند، هر چند که زبانها در بیان آن با هم متفاوتند «۳». طبری در توضیح می‌افزاید: «ما مدّعی نیستیم که اینها [حروف امروزه وجود دارند، بلکه گفتیم، معنای سخن پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» به شیوه‌ای است که خبرهای پیشین- که از آن یاد کردیم «۴»- آنها را ارائه کرده‌اند و اکنون به اختیار (

۱) ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۱. (۲) محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۱، صص ۴۶- ۴۷. (۳) همان، ج ۱، صص ۵۷- ۵۸. (۴) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷ امّت، قرائت بر یک حرف می‌باشد نه شش تای [حرف دیگر «۱» ... ملاحظه می‌شود که رای طبری آن است که «حروف هفتگانه» همان لغات هفتگانه در یک کلمه می‌باشند و گذشت که ابن قتیبه درستی آن را رد کرده و گفته است که مراد لغات هفتگانه پراکنده در قرآن است [نه در یک کلمه (۱۱). همچنین ملاحظه می‌شود که طبری همه آنچه را که اکنون قرائت می‌شود، به عنوان یکی از «حروف هفتگانه»، معتبر می‌داند و «حروف ششگانه» دیگر را به اجماع امّت مردود می‌شمارد؛ علی رغم این که قرائت قرآن به تمام حروفش را بر خواننده که قرائت آن به او اجازه داده شده است؛ حرام ندانسته است «۲». در حالی که ابن قتیبه «حروف هفتگانه» را با ساخت محدود و مشخّص موجود می‌داند که- به نظر ما- سه تای از آنها، در رسم الخط عثمانی مصحف وجود دارد. این دو رأی به تعیین قطعی «احرف» و نیز تعیین قطعی «عدد هفت» گرایش دارند. مکیّ بن ابیطالب حمّوش القیسی (در گذشته به سال ۴۳۷ ه. ق.) تابع رای ابن قتیبه است و عین کلام او را با تفسیرهای ساده و شرحهایی در خلال آن نقل کرده است. وی چنین می گوید: «به این قسمها در معانی حروف هفتگانه، گروهی از دانشمندان معتقدند که همان سخن ابن قتیبه و ابن شریح و دیگران است؛ امّا ما به شرح سخن آنها پرداختیم.» «۳». مکّی به بررسی روش طبری پرداخته و پرده از تناقض گفته وی برداشته و در خلال بسط رای او در کتاب [الابانهٔ عن معانی القراءات بیان می‌دارد که طبری معتقد است: آنچه که قاریان امروز در قرائتها با هم اختلاف دارند، یکی از حروف هفتگانه است که عثمان مصحف را به آن نوشت و بقیه «حروف» را امت اسلام به اجماع رد کرده است «۴».- ما هم این مطلب را از تفسیرش نقل کردیم- مکّی از کتاب [الابانهٔ عن معانی - القراءات از وی چنین (

۱) محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر طبری)، ج ۱، صص ۵۸- ۵۹. (۲) همان، ص ۵۹. (۳) مکّی بن ابیطالب، الابانهٔ عن معانی القراءات، صص ۳۶- ۴۱. (۴) همان، صص ۱۰- ۱۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸ نقل می کند: «تمام قرائتهایی که نزد ما صحیح است، از حروف هفتگانه‌ای است که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- به امّتش تعلیم داده است، حروفی که خداوند به او و امّتش اجازه داد تا قرآن را به آن بخوانند، ما هم اجازه نداریم کسی را که چنین قرائت می کند، بر خطا بدانیم، اگر موافق با خط مصحف باشد؛ امّا اگر مخالف با خط مصحف باشد، آن را نمی‌خوانیم و در برابر آن و سخن درباره آن توقّف می کنیم.» «۱». بنابراین طبری، تمام آنچه را که قاریان در آن اختلاف دارند، در حوزه «حرف واحد» قرار می‌دهد، یعنی حرفی که مصحف عثمان به آن نوشته شد، و در مرتبه دوم تمام آنچه را قاریان در آن اختلاف دارند- از موارد صحیح- در حوزه حروف هفتگانه، می‌داند، البته تا زمانی که با خط مصحف، هماهنگی داشته باشد. بنابراین خط مصحف نزد طبری به دو گرایش گسترش یافته است، [یعنی در بر دارنده قرائتهایی از «حرف واحد» است که همان قرائتها، از حروف هفتگانه هم

هست. لذا مکّی به او نسبت تناقض در روش می‌دهد «۱». آنچه که ما بر آنیم، آن است که این تناقض، امری است صوری، چون به نظر ما، برخی از حروف- کلّا- از مصحف عثمان دور شدند و این، همان چیزی است که طبری آن را مبنای رأی خود می‌داند، امّا وی در تعیین تعداد این حروف دور شده، اغراق می‌کند، درست آن است که این سخن، بدون «تعیین کردن» بیان شود، تا زمانی که اصل مسأله یعنی حروف هفتگانه نامشخّص است چه قیاس مشخّص بر امور نامشخّص عاقلانه نیست. امّا ابن جزری (در گذشته به سال ۸۳۳ ه. ق.) به دلیل متأخر بودنش، آرای تمام گذشتگان را جمع‌آوری نموده است. امّا وی بر همه آنها این مطلب را افزود که مراد از «هفت» در این جا حقیقت عدد نیست بلکه مراد کثرت و مبالغه است، چنانچه ابن جزری، این نظر را خوب توصیف می‌کند؛- اگر حدیث آن را طرد نکند- چون در برخی از روایات، حقیقت عدد (یعنی عدد منحصر بین ۶ و ۸) اراده شده است «۳» تلاش و دقت نظر وی و تتبّع وی از قرائتهای «صحیح»، «شاذ»، و «ضعیف» و «منکر» در حدود سی و اندی سال- چنان که (_______________ ۱) مکّی بن ابیطالب، الابانة عن معانی القراءات، ص ۲۰. (۳) ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۲۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹ خود می‌گوید- به این مطلب منجر شد که اختلاف قرائتها را به هفت وجه ارجاع دهد به طوری که از این هفت وجه بیرون نیستند. این وجوه عبارتند از: ۱- اختلاف در حرکات، بدون تغییر در معنا و صورت [نوشتاری ۲- اختلاف در حرکات و تنها با تغییر در معنا ۳- اختلاف در حروف با تغییر معنا نه صورت ۴- اختلاف در حروف با تغییر صورت نه معنا. ۵- اختلاف در حروف با تغییر صورت و معنا با هم. ۶- اختلاف در تقدیم و تأخیر. ۷- اختلاف در زیادت و نقصان. این وجوه هفتگانه، همانهایی هستند که قبلا ابن قتیبه عینا آنها را تقسیم بندی کرده است هر چند که ابن جزری تأکید می‌کند که تنها به واسطه دقت نظر و تلاشش به این دسته‌بندی رسیده است. وی بر ابن قتیبه اشکال می‌گیرد که برای اختلاف در «حروف کلمه» که موجب تغییر معنا و صورت می‌گردد «و طَلْعٌ نَضِیدٌ» را به جای «و طلح نضید» «۱» آورده است، چون این مطلب به اختلاف قرائتها مربوط نیست و اگر به جای آن، «بظنین» را به جای «بِضَنِینٍ» «۲» مثال می‌زد، بهتر بود «۳». همچنین بر ابن قتیبه ایراد گرفته که عیب کار او این است که همچون دیگران، بیشتر اصول قرائتها را نادیده گرفت مثل «ادغام»، «اظهار»، «اخفاء»، «اماله»، «تفخیم»، «بین بین»، «مد» و «قصر» ... «۴» یعنی ابن قتیبه و دیگران در بحث اختلاف وجوه [قرائتی به این مسائل اشاره نکرده‌اند. [آیة اللّه خویی به شرح منطقی و هوشمندانه‌ای بر حصر «حروف هفتگانه» توسط ابن قتیبه و ابن جزری پرداخته است که از دید گذشتگان دور مانده بود. وی می‌گوید: «بسیاری (_______________ ۱) نک: واقعه (۵۶) آیه ۲۹. [در النشر «و طلح منضود» آمده است . (۲) تکویر (۸۱)، بخشی از آیه ۲۴: ضنین: بخیل. (۳) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۲۸. (۴) همان، ج ۱، ص ۲۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰ از قرآن در بین قاریان مورد اتفاق است نه مورد اختلاف. اگر موارد اتفاق را به موارد اختلاف بیفزاییم، به هشت مورد می‌رسد و این یعنی قرآن بر هشت حرف نازل شده است.» «۱». این احتمالی است که گذشتگان در هنگام حصر وجوه اختلاف، در نظر نداشتند. همچنین ابن جزری از تلاش ابو الفضل رازی «۲» (در گذشته به سال ۴۵۴ ه. ق.) که به تلاش وی نزدیک است، یاد می‌کند. ما مطمئن هستیم که اندیشه جستجوی وجوه اختلاف و حصر آنها در هفت حرف کار ابن قتیبه است چه، دیگران بعد از او تحت تأثیر او بوده و آن را نقل کرده باشند و چه، از روش او تقلید کرده و به همان نتیجه او یا نزدیک به آن رسیده باشند. تنها طبری در تفسیر مراد از حروف هفتگانه روش مستقّلی داشته است و هیچ کس از آنچه که ارائه کرده، از وی تبعیّت نکرده است [وجه اختلاف الفاظ و اتفاق معانی . در نهایت، سیوطی (در گذشته به سال ۹۱۱ ه. ق.) می‌آید و اشاره دارد که تفسیرهای حدیث به چهل تفسیر رسیده است، امّا وی تنها سی و پنج تفسیر را ذکر می‌کند که بیشتر آنها با هم تداخل دارند و مطالبی در آنهاست که معنای آنها فهمیده نمی‌شود و بیشتر آنها با حدیث عمر و هشام بن حکیم که در صحیح آمده، در تعارض است «۳».

رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه

اشاره

رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه قبل از برگزیدن تفسیری خاص از مراد این حروف، لازم است ملاحظاتی چند از خلال تأمل در متـون پیشـین و شـرایط صـدور آنهـا از جـانب پیـامبر- صـلی اللّـه علیـه [و آلـه و سـلم- ارائـه نمـاییم. (_______________ ۱) ابـو القـاسم الخوئی، البیـان، ج ۱، ص ۱۳۱. [این کلام، یکی از نقدهای ایشان در وجه حروف به معنای الاختلاف فی القراءات است . (۲) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۲۷. (۳) جلال الدین عبد الرحمان السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۹ [محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۳، صص ۲۲۶- ۲۲۷]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱

نخستین ملاحظه این که:

نخستین ملاحظه این که: لفظ و معنای این احادیث، دلالت دارنـد بر این که زمان تصریح به قرائت قرآن بر هفت حرف در دوران مـدنی بوده است نه مکّی. امّا از حیث لفظی، در برخی از احـادیث، آمـده است که پیـامبر [ص در احجـار المراء یـا آبگیر بنی غفار [اضاة بنی غفار] در مدینه بوده است؛ و امّا از نظر معنا، بیشتر احادیثی که به عنوان اختلاف بین صحابه، پیرامون چیزی در قرآن، ذکر شـده است، به وقوع آن در «مسـجد» اشـاره دارنـد، چنـان که به گونه‌هـایی از داوری و صـدور حکم به پیـامبر [ص اشاره می‌کننـد؛ مسـجد هم بدون شک، همان مسجد مدینه است و داوری و صدور حکم هم تنها در جایی بود که برای شخص پیامبر [ص حکومت به معنای عام، نسبت به مسلمانان به وجود آمد. به این مطلب در آیه مدنی فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۱» اشاره می‌کند.

دومین ملاحظه این که:

دومین ملاحظه این که: اسبابی که متون احادیث و جنبه‌های اختلاف به آن اشاره دارند در امور زیر منحصر می‌شود: ۱- اختلاف در لغت [لهجه (در حـدیث ابو العـالیه) ۲- اختلاف در برخی واژگـان مثـل: «هلمّ و تعـال» و «علیم، حکیم، غفور، رحیم» تـا وقـتی، آیه رحمت به عـذاب و عـذاب به رحمت آمیخته نشود. ۳- اختلاف در تعـداد آیات سوره‌ای. ۴- اختلاف ناشـی از ناتوانی در تلفظ به علـــت پـــایین بـــودن ســـن (مثلاـــ در بیـــن آنهـــا نوجوانـــانی بوده‌انـــد) «۲» (_______________ ۱) نسـاء (۴)، آیـه ۶۵: «ولی چنین نیست، به پروردگـارت قسم که ایمـان نمی‌آورنـد، مگر آن که تو را در مورد آنچه میـان آنـان مـایه اختلاـف است، داور گرداننـد؛ سپس از حکمی که کرده‌ای در دلهایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملا سر تسلیم فرود آورند.». [این آیه درباره زبیر بن عوام و یکی از انصـار به نام حاطب بن بلتعهٔ که بر سر آب نزاع داشـتند و در پایان به پیامبر (ص) قضاوت بردنـد، نازل شـده اسـت السیوطی، لباب النقول فی اسباب النزول، ص ۷۳ و نیز: الواحدی، اسباب النزول، صص ۹۳- ۹۴.]. (۲) آنچه در میان پرانتز آمده، بر گرفته از یکی از روایـات حـدیث حروف هفتگـانه است (به ملحقـات مراجعه شود). [روایت پنجم از روایتهای ابیّ بن کعب . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲ ۵- اختلاف ناشی از ناتوانی به علّت نادانی (و وجود خدمتکار) «۱» ۶- اختلاف ناشی از ناتوانی به سبب پیری (وجود پیرمرد و پیرزن در بین آنها) «۱» ۷- به حوادث اختلاف [در قرائت که در دوران مدینه پدید آمد، حادثه‌ای در دوران ابوبکر به آن اضـافه می‌شود که در آن، ویژگیی است که همیشه در احادیث پیشـین نمایان بود امّا این حادثه، جریان اختلاف

را مشخّص‌تر می‌سازد. ابو حیّان می گوید: «از عمر روایت شده است که وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ [توبه ۹/ ۱۰۰] را بدون «واو» قرائت کرده است «۳» که «الّـذین صـفت «الانصار» می‌شود. تا این که، زید بن ثابت به او گفت: «با «واو» است» و عمر در پاسخ گفت: أبیّ را نزد من آورید. ابیّ گفت: درستی [قرائت با «واو»] در قرآن، در اوّل سوره جمعه وَ آخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ «۴» و اواسط سوره حشـر وَ الَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ «۵» و آخر سوره انفال وَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ «۶» است. روایت شده که روزی عمر از کسـی شنید که آیه مـورد نظر را بـا «واو» قرائت می کرد. به او گفت: «چه کسـی این قرائت را به تـو آموخت؟» مرد گفت: ابیّ. آن گـاه عمر، ابیّ را خواست و ابیّ گفت: پیـامبر- صـلی اللّه علیه [و آله و سـلم- این را به من آموخته است. سپس عمر گفت: به نظرم در موقعیـتی قرار گرفته‌ایم که بعد ما هیچ کس به آن نخواهد رسید.» «۷» بنابراین، این گونه اختلاف، شکل نقص در حرف عطف به خود می گیرد و تـا زمـانی کـه اصـل نقص در درون حروف هفتگـانه باشـد، زیـادت هـم در آن وجـود دارد؛ چـون

(____۱) آنچـه در میـان پرانـتز آمـده، بر گرفته از یکی از روایـات حـدیث حروف هفتگـانه است (به ملحقـات مراجعه شود). [روایت پنجم از روایتهـای ابیّ بن کعب . (۳) یعنی بر خلاـف قرائت عمومی: وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ... [و پیشـگامان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که با نیکوکاری از آنان پیروی کردنـد، خـدا از ایشان خشـنود و آنان [نیز] از او خشنودند ....]. (۴) جمعه (۶۲)، بخشـی از آیه ۳: ... [و نیز بر جماعتهـایی دیگر از ایشـان که هنـوز به آنهـا نپیوسـته‌اند ... (۵) حشر (۵۹)، بخشـی از آیه ۱۰: ... و [نیز] کسـانی که بعـد از آنـان [مهاجران و انصار] آورده‌انـد ... (۶) انفال (۸)، بخشـی از آیه ۷۵: ... و کسـانی کـه بعـدا ایمـان آورده .... (۷) ابـو حیّـان محمـد بـن یوسـف بـن علی الاندلسـی، البحر المحیـط، ج ۵، ص ۹۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳ هم نقصان و هم زیادت با هم در متن وارد می‌شوند و هر دو برخی از احتمالهای تغییر می‌باشند. از این نوع به طور فراوان، در قرائتهـای شـاذ یـافت می‌شود. ظن غـالب آن است که اختلاـف در لغت، اختلاف در برخی پدیـده‌های آوایی مثـل همزه دادن و نـدادن آن، ادغام و فکّ ادغام، اماله و غیره، باشـد، اینها پدیـده‌های آوایی‌ای هسـتند که فصاحت گوینـده نسبت به شخص دیگر، به واسطه این آواها سنجیده می‌شود. امّا اختلاف در تعداد آیات سوره‌ای که آیا ۳۵ آیه است یا ۳۶ آیه، در تمـام قرآن تنهـا مربـوط به دو سـوره است که ممکن است مورد اختلافی این چنین باشـد. آن دو سوره یکی احقـاف است (مکی و تعداد آیات آن ۳۵ تاست) و دیگری مطفّفین (مکّی و تعداد آن ۳۶ تاست). احتمالا اختلاف در تعداد آیات این دو سوره، ناشی از ادغام دو آیه در یک آیه باشد؛ یعنی در تقسیم سوره به آیات، و شاید هم به علّت دیگری بر گردد. امّا اختلاف ناشی از پایین بودن سن: بدون شک کودکان و نوجوانان وقتی سعی می کنند، قرآن بخوانند، آن گونه که بایسته است از عهده آن بر نمی‌آیند بلکه در زبانشـان نقص و ناتوانی در ادای برخی حروف و آواها وجود دارد که بـدینسان، اختلاف در قرائت نسبت به قرائت بزرگسالان رخ می‌دهـد. همچنین است، پیرمرد و پیرزن، که هر دو گاهی تلفظ نادرستی دارند که این، با توجه به ضـعف اندام گفتار و اختلاف در ترکیب دهان به واسطه فرو ریختن دندانها می‌باشد. جهل و نا آگاهی هم یکی از علل ایجاد اختلاف در تلفظ است چه این که برای برخی متـن [قرآن تلقینی بـود مثـل: خـدمتکار کـه در آن روزگـار از بردگـانی بودنـد که از بیرون شـبه جزیره آورده شـده بودنـد و نمی‌توانستند به خوبی، عربی صحبت کنند و حتی لکنت زبان بر آنها غالب بود «۱»، با وجود این، به قدر توانایی خود مأمور به حفظ آیاتی از قرآن بودند تا حداقل بتوانند نماز را درست بخوانند و فهم خود را از عقیده و باور دینی تصحیح نمایند.

سومین ملاحظه این که:

سـومین ملاـحظه ایـن کـه: اجـازه قرائـت قرآن بـه هفـت حرف امر مطلقی نبـوده اسـت، یعنی

(____۱) ابن سـعد در الطبقـات الکبری، ج

۳، ص ۲۲۶، آورده است که صهیب بن سنان رومی در رم پرورش یافت و علی رغم این که عربی الاصل بود، لکنت داشت. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴ مفهوم آن، این نبوده است که هر فرد، ممکن است قرآن را بر هفت حرف بخواند، بلکه مراد آن است که هر فرد آن گونه که معلّمش، چه پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم و چه یکی از اصحاب، به او آموخته است، [قرآن را] بخواند، بدون این که در پی تقلید از دیگری در قرائت باشد و بدون این که در پی تحمیل قرائت خود بر دیگری بر آید. بنابراین، حضرت رسول- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- به هر کس که در حضور ایشان- علی رغم اختلاف قرائتها- قرائت می کرد، قرائت وی را تأیید می‌نمود تا جایی که از مجادله در قرآن، به سبب اختلاف حروف، نهی می کرد، چون مجادله در آن کفر است علی رغم این که احادیث حروف هفتگانه، وجه اختلاف «حرف» قرآن را ذکر نکرده‌اند و گاهی هم به ذکر موضع کلی آن مثل سوره نحل یا فرقان بسنده کرده‌اند- یا گرایشهای کلی که قبلا به آن اشاره کرده‌ایم را بیان داشته- [ولی این ملاحظات سه گانه ما را به موضع گیری مجازی در تفسیر مدلول از حروف هفتگانه کمک می کند، بدین صورت که این اجازه در قرائت را زمان نزول آن تفسیر می کند که در مکّه نبوده است؛ یعنی جایی که مجموعه مؤمنان یک واحد هماهنگ را تشکیل می‌دادند که بیشتر از قریش بوده‌اند و تعداد آنها هم محدود و با پیامبر [ص ، معلم اول خود، ارتباط همیشگی داشته‌اند و ایمان تازه‌ای یافته‌اند آنها از هر جهت- از حیث تعداد، نوع و شرایط- قادر بر حفظ قرآن و تلاوت درست آن، بدون غلط و تحریف، بوده‌اند. داستان اسلام آوردن عمر بن خطاب بر این مطلب دلالت دارد که آنها متن قرآن را هم می‌نوشتند و نزد خواهر او دو صحیفه از قرآن در آن واپسین روزهای اسلام وجود داشته است «۱». حتی ناتوانهای آنها- اگر وجود داشتند- فرصتی برای اصلاح زبانشان داشتند و همچنین فرصتی که به پیامبر [ص مراجعه نمایند و یا برای اصلاح خطای خود نزد اصحاب بروند، لذا اختلافات در متن قرآن، پدید نیامده بود که بر خورد با آن به منزله یک مشکل لازم آید. وقتی که پیامبر [ص و اصحابش به مدینه هجرت کردند، وضع تغییر کرد و تعداد ایمان آورندگان زیاد شد و مردم گروه گروه به دین اسلام گرویدند. برای دعوت در مرکز

(______________________________
۱) ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۲۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵ جدید [مدینه فرصتی پیش آمد تا اقوام و قبایل در جای جای شبه جزیره و بیرون آن، برای هم سفیرانی بفرستند. گروهها با زبانها و لهجه‌های مختلف پیاپی آمدند به طوری که جامعه مدینه، آمیزه‌ای از عرب و یهود و این گروههای مسلمان بود، هر چند که یهودیان اندک بودند. علاوه بر این، روزگار جدید به امکانات گسترده‌ای در تبلیغ دعوت، نشر قرآن و متن نازل شده آن نیاز داشت تا قانون اساسی زندگی اسلامی در دولت جدید باشد. همچنین عمر مؤمنان متفاوت بود و بیشتر آنها از بزرگانی بودند که عمرشان از دوران فراگیری و حفظ فراتر بود و دشوار می‌نمود که حفظ قرآن را ادامه دهند. پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- هم علاوه بر همه اینها، مشغول به مسؤولیتهای بزرگی در هدایتگری، سازماندهی، قضاوت، جنگ، صلح، تبلیغ و دعوت، بیان نظامها، اعتقادات و فتوا، دریافت وحی و املای آن و نامه‌نگاری به پادشاهان و ملتها بود. همه این شرایط در جامعه جدید [مدینه پیامبر [ص و یارانش را فرا گرفت و در چنین جمع انبوهی از مردم و مشکلات که زندگی آرام و بی‌دردسر را نمی‌شناسد، هر کس بتواند به یک یا دو قطعه عبارت [قرآنی از دهان پیامبر [ص توفیق یابد به خیر زیادی دست یافته است و باید آن مقدار را که حافظه، لهجه و هوش او یاد می کند، در حدودی که پیامبر (ص) به او آموخته، بخواند. این توصیف گذرا از زندگی جدید، این رخصت در تلاوت قرآن را اقتضا می کرد ولی بدون شک، این رخصت موقت و منوط به بقای مقتضیات آن است و با زوال اسباب و علل آن، زایل می‌شود یعنی با بازگشت زندگی به سطحی از استقرار و آرامش و هماهنگی که به سطح روزگار مکّی نزدیک است؛ که این وضع تنها در روزگار عثمان رخ داد، چنان که خواهد آمد. رأی برگزیده ما در معنای حروف هفتگانه، شامل اختلاف لهجه‌ها، اختلاف سطح بیان ناشی از اختلاف سن و تفاوت در آموزش و همچنین شامل اختلاف برخی واژگان و ترتیب جمله‌هاست که معنا و مراد به واسطه آن دچار تغییر نمی‌شود اگر مراد احادیث آمده

در این باب معلوم نبوده و تخصیص دادن عدد به هفت قطعا مشخّص نشده باشد، ما وظیفه نداریم مقصود از آن را حدس بزنیم. بهترین دلیل بر این که معنای عدد در این جا غیر از مراد اصلی آن [عدد هفت است آن است که، اصحاب که بیش از همه مردم به مشکل توجه تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶ داشته‌اند، می‌پذیرفتند که این مسأله از باب توسّع و آسان‌گیری است، چنان که پیامبر [ص برای آنها گفته است و دلالت آن روز به روز گسترش می‌یافت و هر گاه امر تازه‌ای در محیط دعوت و تبلیغ، رخ می‌داد و یا گروههایی از مناطق دور می‌آمدند و با خود سنّتهای لهجه‌ای غریب می‌آوردند، قرآن به آن لهجه‌ها خوانده می‌شد و همچنان معنای حروف هفتگانه گسترش می‌یافت. دور شدن از هماهنگی و سازگاری- به نظر ما- آن است که حروف هفتگانه را- که در آن روزگار قصد می‌شد- به هفت لغت [لهجه متّحد یا متفرق، مشخّص یا رایج، محدود کنیم که همه اینها اشتباه و بدون دلیل و به بیراهه رفتن است. هم چنان که، حصر سطوح هفتگانه اختلاف، در راستای تفسیر مراد «احرف سبعه»، دور شدن از صواب است هر چند که گفتار به جواز این سطوح، علی رغم حصر آنها در هفت حرف با توجه به بر شمردن آنها در صفحات پیشین، به این امر یاری نماید. در این جا به طبری می‌رسیم که اندیشه حذف این جواز، توسط عثمان هنگام گردآوری قرآن و نوشتن مصاحف، را مطرح می‌کند و بدین وسیله مردم را به یک حرف در برابر شش حرف دیگر وحدت می‌بخشد «۱»، هر چند که با توجه به روایتهایی که در دست داریم ظنّ غالب به بیش از یک حرف می‌باشد. چنان که بیاید. همچنین به رأی دکتر ابراهیم انیس بر می‌خوریم که معتقد است، روح این جواز تا به امروز همچنان باقی است و مسلمانان از نژادهای مختلف و با اختلاف زبانهاشان در گذشته و حال و آینده، در محدوده آن حروف، قرآن را می‌خوانند «۲». هر چند که معتقدیم، [این روح جواز] از حروف هفتگانه نیست بلکه ناشی از روح- آسان‌گیری‌ای است که از مشخّصه‌های اسلام است، چون وجود حروف هفتگانه به معنای نزول یافته آن، به اجماع مسلمانان، با مصحف عثمان متوقف شده است و تنها برخی از آن، در حدود رسم الخط مصحف نمونه [مصحف امام باقی مانده است (______________________________. ۱) ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۶۴. (۲) ابراهیم انیس، فی اللهجات العربیّة، ص ۴۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷ پرسش مهمی که در این موضوع برای ما می‌ماند، این است که، ملاحظه کردیم آن دسته از کسانی که قرائت مختلف داشتند و در احادیث، اخبار آنها آمده، حروف مختلفشان را به قرائت پیامبر [ص نسبت می‌دادند که ایشان بر آنان خوانده است و پیامبر [ص هم همیشه این حقیقت را، به مطابقت قرائت هر یک از آنها به قرائت خودشان تأیید می‌کردند. امّا آیا هر یک از این وجوه مختلف از جانب پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلّم- صادر شده است؟ نه شایسته آنیم و نه در توان ماست که پاسخ مشخّصی به آن بدهیم، امّا چیزی که بافت [سیاق احادیث، به بیان آن کمک می‌کند، آن است که برخی از آنها [وجوه اختلافی قرائتی از جانب پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- بوده است و برخی تأییدی برای کسی که، ایشان برای وی قرائت کرده و یا به قرائت وی گوش داده‌اند و وی نتوانسته است به دقّت، حروف پیامبر [ص را به خاطر اختلاف لهجه و اختلاف در توانایی ادا کند. امّا مطلب به این، محدود نشده است و گرنه نتیجه آن، آسان بود؛ چون برخی از حروف، خاستگاهش جواز عام [در قرائت به احرف سبعه بوده، به ویژه آن جا که زیادت یا نقصان یا جانشین کردن کلمه‌ای در جای کلمه دیگر به همان معنا بوده است. بنابراین مطلب خارج از دو احتمال نیست: یا این که پیامبر [ص برای مردم به دو لفظ یا مجموعه‌ای از الفاظ مختلف مثل (هلمّ، تعال و اقبل) قرائت کرده است یا خیر. احتمال اوّل، لازمه‌اش، سخن خاورشناسان است که آن را «نظریه قرائت به معنا» نامیده‌اند که آثار دراز مدتی در ارزش متن قرآنی خواهد داشت و در خلال بحث، از این مسأله سخن خواهیم گفت. احتمال دوم این که، یا به سبب فراموشی بوده است و یا علاقه به بهره‌مندی دراز مدّت از جواز و رخصت با یادآوری و تذکّر (۱۲). هر دو مطلب جایز است تا زمانی که باب آسان‌گیری باز باشد؛ بلکه تا زمانی که بابهای هفتگانه آسان‌گیری همچنان گشوده باشد. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹

ملاحظات

ملاحظات ۱- حکمت اصلی نزول قرآن بر هفت حرف، بر طبق روایتهای ذکر شده، چیزی است که بیان گردید. در خصوص دو حکمت دیگر بنگرید به: بکری احمد حلّاق، الاحرف السبعة و القراءات السبع، وجه الحق فیها، صص ۶۷- ۶۸. ولی باید گفت چنین حکمتی غیر قابل قبول است. در این خصوص بنگرید به: ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۱۸۱- ۱۸۲. جعفر مرتضی العاملی، حقائق هامّة حول القرآن الکریم، صصن ۱۸۱- ۱۸۲. محمد حسین علی الصغیر، تاریخ القرآن، ص ۱۰۲. رضا مؤدّب، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، ص ۷۸. ۲- بررسی حدیث احرف سبعه، از سوی این شخصیت شیعی (آیة اللّه خویی (رض)) با دلایل نقلی و عقلی همراه است نه موضع گیری مذهبی ... ۳- تواتر مطرح شده- نه لفظی و نه معنوی- به اثبات نرسیده است، امّا تواتر لفظی چنان که از الفاظ احادیث پیداست، به وقوع نپیوسته است، از طرفی شرط وفور در طبقات متأخر از طبقه صحابه نیز برقرار نیست. عبد العظیم الزرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۱۳۹. از این رو گفته شده، پس متواتر در معنایند محمد بکر اسماعیل، دراسات فی علوم القرآن، ص ۷۶ ولی باید گفت: این روایتها تواتر معنوی هم ندارند زیرا: الف- عدم اثبات تواتر در تمامی طبقات ب- اختلاف در مضامین احادیث تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۰ ج- روایتهای نافی احرف سبعه مانند نزول قرآن بر ۳ حرف یا ۱۰ حرف د- خبر واحد بودن احرف سبعه نزد شیعه چه اگر متواتر می‌بود، می‌بایست در منابع شیعی به تواتر می‌رسید و حال آن که آنچه در منابع شیعی رسیده، در ساختار خبر واحد و ضعیف است. رضا مؤدب، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، صص ۴۸- ۵۴. و نیز: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، صص ۸۶- ۸۷. ۴- چنان که گذشت، شیعه صحت حدیث احرف سبعه را منکر است و اگر حدیث زید بن ارقم ساخته شیعه می‌بود حد اقل می‌بایست در مجامع روایی شیعی ثبت می‌شد. زید بن ارقم از اصحاب رسول اکرم (ص) است. شیخ طوسی وی را از اصحاب حضرت علی، امام حسن و حسین (علیهم السلام) بر شمرده است. وی از پیشی گیرندگانی است که به سوی علی (ع) برگشتند. ابو القاسم الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۳۳۳. شاید دلیل این ادعا، وجود عیسی بن قرطاس در سند است که شیعه‌ای غالی نامبردار شده. یوسف المزی، تهذیب الکمال، ج ۱۴، صص ۵۷۰- ۵۷۱، رقم ۵۲۳۷. و نیز: شمس الدین الذهبی، میزان الاعتدال، ج ۵، رقم ۶۶۰۵. با تمام اینها، روایتی هم مضمون این روایت از عبد اللّه بن مسعود رسیده که حاکم و ذهبی آن را صحیح الاسناد دانسته‌اند. محمد بن عبد اللّه الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، ج ۲، صص ۲۴۳- ۲۴۴. و نیز: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، ص ۹۰. ۵ و ۶- با مراجعه به جرح و تعدیل رازی زراره را ضعیف می‌یابیم، همچنان که در لسان المیزان مطرح شده که زرارة بن اعین، رافضی است. در همین مرجع از عقیلی در الضعفاء الکبیر آمده که امام صادق (ع) او را از اهل آتش دانسته است و نیز گفته شده که وی از تشیّع خود برگشته و مصحف را امام خویش قرار داده است. ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۷۳. ولی باید گفت که زراره مورد توثیق علمای رجال شیعی قرار گرفته است چنان که گفته شده که وی: «ثقة روی عن ابی جعفر و ابی عبد اللّه- علیهما السلام- شیخ من اصحابنا فی زمانه متقدّمهم و کان قارئا فقیها متکلّما شاعرا ادیبا قد اجتمعت فیه خلال الفضل و الدّین، صادقا فیما یرویه ... محمد بن علی الاردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۲۴، رقم ۲۶۱۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۱ لازم به ذکر است که روایتهای قدح وی که مستمسک ابو شهبه در طعن بر زراره قرار گرفته، حمل بر تقیه شده‌اند. ابو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الکریم، ص ۱۹۱. چنان که امام صادق (ع) در روایتی می‌فرماید: آنچه بر قدح تو وارد شده از برای حفظ تو از دست دشمنان ماست و آن گاه با تمثیلی زیبا از آیه ۷۹ سوره کهف (۱۸) می‌فرمایند: تو همچون سفینه‌ای هستی که بر دریای هدایت در حرکت است، پس من تو را عیب نهادم تا ملک غاصب و گمراه تو را به چنگ نیاورد. الاردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۲۵. اخبار مدح زرارة متواترند و اخبار ذم وی شاذ و نادر و فقط صرف روایت و به دور از درایت محمد تقی التستری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۴۴۵. روایتهای در ذمّ زراره یا ضعیفند (به علت ضعف راوی، اشتراک، مجهول بودن راوی، ارسال) و یا هیچ دلالتی بر وهن در زراره ندارند. ابو القاسم

الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۲۳۲. و نیز: محسن فیض الکاشانی، نضد الایضاح، صص ۱۴۲ – ۱۴۳ (چاپ شده با الفهرست شیخ طوسی). همچنین در روایت امام صادق (ع) که از فضیل بن یسار رسیده، جای تردیدی در صحت آن نیست چه وی با اوصاف «صمیم، ثقه، عین و جلیل القدر در کتب رجالی آمده و مفتخر گشته که صادق آل محمد (ص) او را به (هو منّا اهل البیت) مورد خطاب قرار داده است. ابو القاسم الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۳۳۵، رقم ۹۴۳۶ و نیز: محسن فیض الکاشانی، نضد الایضاح، ص ۲۵۶. از طرفی، گذشت که تواتر حدیث احرف سبعه به اثبات نرسیده است و آنچه اهل بیت– علیهم السلام– می‌گویند، عین کتاب و سنّت است نه آرایی شخصی چنان که در نگاشت پسین بیاید. این دو حدیث را ببینید در: الکلینی، الاصول من الکافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، حدیث شماره ۱۲ و ۱۳. ۷– در مکتب شیعه، ائمه– علیهم السلام– مصدری تشریعی جدای از کتاب و سنّت نیستند بلکه کتاب و سنّت دو مصدر تشریع در نزد اینان (ع) است چنان که امام صادق– علیه السلام– در روایتی، در جواب سؤال کسی، می‌فرمایند: آنچه در جواب تو گفتم از رسول خداست و این گونه نیست که در آن از خود نظری دهیم. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۲ الکلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۵۸. و نیز بنگرید به: سید مرتضی العسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۲۹۹ به بعد. ۸– توجیهاتی چهل گانه از «احرف» بیانگر آن است که این روایتها، اضطراب لفظی و معنوی دارند بنابر این متهم به ضعف‌اند و نمی‌توان از آن برداشت فحوایی داشت. محمد جواد البلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۷۵. همچنین این روایتها، غرابت نیز دارند چه مشتمل بر لفظ غامض و به دور از فهمند و غرابت موجب ضعف روایت است. رضا مؤدّب، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، ص ۷۳. از طرفی موضوع سخن در روایت ابن مسعود، اختلاف در تعداد آیات است چنان که اختلاف در ۳۵ آیه یا ۳۶ آیه بوده است بنابراین بایسته است جواب نیز به عدد باشد نه جواب به امری مبهم ... نهله غروی، فقه الحدیث و رروشهای نقد متن، ص ۱۹۱. ۹– در خصوص نگاه دو مکتب شیعه و سنی به صحابه باید گفت که در مکتب اهل سنّت تمامی صحابه عادلند و در روایتها قابل جرح و تعدیل نیستند، در حالی که در مکتب اهل بیت– علیهم السلام– با پیروی از آیات قرآن کریم در میان صحابه، منافقانی نیز بوده‌اند بنابراین تمام صحابه عادل نیستند و بلکه قابل جرح و تعدیل‌اند. تفصیل مطلب را بنگرید در: سید مرتضی العسکری، معالم المدرستین، ج ۱، صص ۹۵– ۱۰۱ و نیز بحث مفید اسد حیدر در الامام الصادق و المذاهب الاربعة، مجلّد اوّل، صص ۵۹۲– ۶۲۳. ۱۰– فقط کلمه «تأمنّا تأمننا» در قرائت حفص از عاصم به اشمام قرائت شده است. اشمام، اشاره به حرکت بدون صوت است بدین نحو که لبان به صورت حرکت جمع می‌شود یا به عبارت دیگر (این جا) غنچه می‌شود. این نوع از وقف در ضمه و رفع جایز است و فقط با دیدن قاری قابل درک است نه شنیدن. داوود العطار، التجوید و آداب التلاوة، ص ۵۱. ۱۱– یکی از نقدهایی که بر این نظر می‌توان وارد کرد آن است که تبدیل کلمه‌ای به کلمه مترادفش موجب از بین رفتن اساس قرآن می‌شود چه با جایگزینی مترادف کلمه‌ای، چه تضمینی است که فصاحت و بلاغت قرآن باقی بماند و حال آن که هر کلمه در فصاحت و بلاغت باید در جای خود باشد. ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۱۸۰– ۱۸۳. و نیز: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، صص ۹۶– ۹۷. به بحث قرائت به معنا رجوع کنید. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۳ ۱۲– با وجود استدلالهایی که از برخی آیات قرآن (۶/ ۶۸، ۱۸/ ۲۳، ۲۴، ۸۷/ ۶، ۷) در خصوص فراموشی پیامبر (ص) صورت گرفته است، ولی باید گفت چنین استدلالی ناصواب و از عقیده امامیه به دور است. چنان که سهو پیامبر (ص) نیز قابل قبول نیست و علامه مجلسی با ذکر رساله‌ای که نسبت آن را به شیخ مفید مناسبتر می‌داند، به این مهم پرداخته است و اخبار سهو النبی به واسطه آحاد بودن، رد شده‌اند. برای تفصیل بنگرید به: محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۷، صص ۱۲۲– ۱۲۹ جعفر السبحانی، عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم، صص ۳۰۱– ۳۰۷ و نیز: محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۱۶۶– ۱۷۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۵

فصل دوم متن قرآن بین گفتار و نوشتار

اشاره

فصل دوم متن قرآن بین گفتار و نوشتار آشنایی پیامبر (ص) با خواندن و نوشتن ۳۷ کاتبان و حافظان وحی ۴۵ ملاحظات ۵۱ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۶ متن قرآن بین گفتار و نوشتار تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۷

آشنایی پیامبر [ص با خواندن و نوشتن

آشنایی پیامبر [ص با خواندن و نوشتن روشنی فزاینده‌ای به رای پیشین ما در معنای حروف هفتگانه و اهمیت جواز به آن و ارتباط آن با انگیزه‌های اجتماعی و تاریخی می‌افکند، اگر پژوهش را در تاریخ کتابت متن قرآنی پی گیریم. از حقایق مسلّم تاریخی، این است که روایت قرآن، از دو طریق بوده است: ۱- به طریق شفاهی و حفظ آن ۲- به طریق نوشتاری اگر طریقه شفاهی تابع آنچه که گفتیم باشد [بحث نزول قرآن بر هفت حرف ، متن نوشتاری آن، تابع این جواز [قرائت به هفت حرف نخواهد بود، چون برای یک بار روی شاخه‌های پهن و بی‌برگ خرما، سنگهای نازک سفید، استخوانهای شانه شتر و یا کتف گوسفند، نوشته شد. امّا چه کسی بعد از نزول قرآن، به نوشتن آن اقدام کرد؟ قبل از پاسخ به این پرسش به مطلبی اشاره می‌کنیم که قدما و متأخران به آن پرداخته‌اند و آن؛ این که آیا پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- خواندن و نوشتن می‌دانست؟ ابو حیّان با اشاره به این مسأله و ذکر سخنان دانشمندان در این باب، آن سخنان را چنین خلاصه کرده است: تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۸ «بیشتر مسلمانان معتقدند که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- هرگز چیزی ننوشته است و هرگز با نظر به کتابی، چیزی نخوانده است. از شعبی [عامر بن شراحیل روایت شده است که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- از دنیا نرفت تا این که نوشت. نقاش [محمد بن عیسی به حدیث ابو کبشه سلولی، اسناد می‌دهد که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- نوشته‌ای را برای عیینهٔ بن حصن قرائت کردند و از معنای آن سخن گفتند. در «صحیح مسلم [بن حجّاج نیشابوری » حدیثی آمده که ظاهر آن بیانگر آن است که پیامبر [ص بی‌واسطه می‌نوشته است. گروهی همچون ابوذر عبد اللّه بن احمد هروی، قاضی ابو ولید الباجی و دیگران به این رای اعتقاد دارند. بسیاری از دانشمندان سرزمین ما، نسبت به ابو ولید الباجی بدبین هستند، تا جایی که او را سبّ و لعن می‌کنند و در منابر از او بد می‌گویند. بیشتر دانشمندان، آنچه را که از او [ابو ولید الباجی آمده، چنین تأویل می‌کنند که پیامبر [ص امر به کتابت فرموده‌اند، چنان که ما هم می‌گوییم: کتب السّلطان بفلان کذا: (یعنی سلطان امر به نوشتن کرد) «۱» این متن، مسأله مورد نظر را در چارچوب احتمالات سه گانه قرار می‌دهد: ۱- پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم هرگز چیزی ننوشته است و هرگز به کتابی هم ننگریسته است. ۲- ایشان از دنیا نرفته‌اند تا این که هم خوانده‌اند و هم نوشته‌اند. ۳- بی‌واسطه با دست خودشان [در ایام بعثت نوشته‌اند. احتمال اخیر که ارتباطی با آشنایی ایشان به نوشتن قبل از مرگ ندارد، بلکه آن را شناختی اساسی، حداقل قبل از بعثت، می‌داند؛ رایی است که شدیدا با مقاومت و انکار از جانب دانشمندان مسلمان روبه رو شده است، امّا در هر حال، احتمالی است که از قدیم (______________________________ ۱) ابو حیّان، محمد بن یوسف الاندلسی، البحر المحیط، ج ۷، ص ۱۵۵. [سیوطی می‌گوید: از عبد اللّه بن عتبهٔ آمده که از پدرش نقل کرده که او گفت: پیامبر [ص نمرد تا خواند و نوشت. مجالد که یکی از راویان سلسله سند است می‌گوید: این روایت را برای شعبی گفتم و او گفت: درست است یاران و اصحاب ما این گونه می‌گویند. ابن عساکر، این روایت را ضعیف دانسته است جلال الدین عبد الرحمان السیوطی، الریاض الانیقهٔ فی شرح اسماء خیر الخلیقهٔ، ص ۱۲۰]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۳۹ وجود داشته است. بیشتر مسلمانان به احتمال نخست اعتقاد دارند. با وجود این، هر گروهی دلیل و تأویل خود را دارند. این مسأله همچنین در دوران اخیر هم مطرح شده است، امّا این بار در نوشته‌های خاورشناسان که غالبا اهداف و اغراضشان را در ورای عملکردشان پنهان نمی‌کنند.

جامعترین اینان که در این مسأله قلم زده، رژی بلاشر «۱» است که به بحث پیرامون احتمال اول و سوم پرداخته است. وی می گوید: آیا محمد [ص با خواندن و نوشتن آشنا بوده است؟ در رابطه موضوع بحث ما، پرسش مهم و جدّی‌ای است که پاسخهای متفاوتی به آن داده شده است. رأی ثابت امروزه، در میان مسلمانان آن است که محمد [ص هرگز از چنین آشنایی برخوردار نبوده است. این رای، بر خبری قدیمی تکیه دارد که در علم تفسیر رواج یافت. این نظر، اشتقاق واژه (امّیّ)- به ویژه در تعبیر «النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ» [اعراف ۷/ ۱۵۷ و ۱۵۸] را به معنای کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند، بر می گرداند. برخی از خاورشناسان مثل آماری «۲»، کازیمرسکی «۳»، مونته «۴» به این تفسیر اعتقاد دارند. با این همه به قرآن باز می گردیم که در آن آمده است: هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ «۵». کلمه «أمّیّ» در این آیه و در بسیاری از آیات [بقره ۲/ ۷۸ و آل عمران ۳/ ۲۰ و ۷۵] به معنای عربهای مشرک می‌باشد که بر خلاف یهودیان و نصاری از وحی بهره‌مند نبوده‌اند و به همین دلیل در جهل و نا آگاهی نسبت به شریعت خداوند به سر می‌بردند. در تفسیر طبری اخبار فراوانی است که به ابن عباس نسبت داده شده است و تأیید کننده این معناست «۱» پس «نبی امّیّ» به معنای پیامبر جاهل و بی‌سواد نیست بلکه به معنای پیامبر بت پرستان است. صفت «امّیّ» که مشتق از واژه عربی «امّة» [امّیّ منسوب به امّ یا امّة] است، یقینا به کلمه عبری «اموتها عولام «tommu ah malo» یعنی امم العالم [ملل جهان به معنای ide. naroc ua. ۱۹۵۹ (۱)

۵) edward montet. (۴) b. kasimirski. (۳) moheleh amari. (۲) regis blachere, introduction) جمعه (۶۲)، آیه ۲: اوست آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان قطعا پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۰ بت‌پرستانی که یهود و نصاری آنها را می‌شناسند، باز می گردد. از طرف دیگر، اگر درباره عقیده رایج در جهان اسلام از نزدیک تأمل کنیم، ملاحظه خواهیم کرد که این عقیده، ناشی از گرایش به مدح و ستایش است، بدین معنا که آنچه بر اصل الهی بودن قرآن دلالت دارد، این است که این کتاب بر مردی «امّیّ» (جاهل به خواندن) وحی شده است. بنابراین، «امّیّ» بودن وی مانع او از فراگیری اطلاعاتش از کتابهای یهودیان و نصرانیان بوده است. بدین ترتیب تناقض بین تصویر محمد [ص به منزله یک انسان و عظمت وی به منزله یک پیامبر [ص ما را به شگفتی می‌افکند. با وجود این، برخی از خاورشناسان، «امّیّ» بودن پیامبر [ص را به جانبی افکندند. اینان نتوانستند به روشنی کاربرد فعل امر «اقرأ» در آغاز سوره علق [۹۶/ ۱] را دریابند کلمه‌ای که در واقع، امر به خواندن نیست بلکه به معنای «انذر «بیم‌ده» یا ادع «تبلیغ کن»» می‌باشد. بر عکس اینها، گروهی در برابر متون متعارض که برخی از آنها «امّیّ» بودن محمد [ص را ثابت و برخی دیگر، نفی می کنند، متحیّر ماندند. پژوهش گوستاو ویل «۱» خاورشناس هم نتوانسته است، موضع قطعی بگیرد. وی با نظر به آیه وَ ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ ... «۲» بر این باور بود که اصل «ت ل و» یعنی «بیان کردن، مربوط نمودن، شفاهی گفتن» به نظر ویل، محمد [ص با خواندن و نوشتن آشنا بود و این آیه به نظر وی به راحتی اشاره دارد که محمد [ص هرگز کتابهای یهودیان و مسیحیان که قبل از بعثت او وجود داشته‌اند، نخوانده است. با این همه، استدلال ویل، قانع کننده نیست، اوّلا: اصل (ت ل و) در این جا به معنای بیان و مطرح کردن نیست بلکه به معنای قرائت به صدای بلند، از بر خواندن و شنواندن است.

(۱).. ۲) Weil Gustav) عنکبوت (۲۹)، بخشی از آیه ۴۸: و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست [راست خود [کتابی نمی‌نوشتی ... [طبق نظر ویل آیه این گونه، بر می گردد: تو پیش از این هیچ کتابی نیاورده‌ای و هیچ گونه خطی هم به دست خود ننوشته‌ای ...] تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۱ ثانیا: ویل، متوجّه عبارت «وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ» که معنای روشنی دارد، نشده است؛ پس آیه، بدون هیچ زیادتی، دلالت بر این مطلب دارد که محمد [ص هرگز چیزی نخوانده است و از کتابهای یهودیان

و مسیحیان رونویسی نکرده است ولی این آیه، اجازه نمی‌دهد که ما به مسأله توانایی یا ناتوانی وی از قرائت و کتابت وارد شویم. با وجود این، چه بسا لازم باشد، با اطمینان، به برخی مطالب پراکنده در کتابهای سنّت پناه بریم در خبر حدیبیّه (سال ششم هجری قمری، ۶۲۷ میلادی) آمده است که پیامبر [ص و سهیل، فرستاده مکّه، پیمانی بستند. چون پیامبر [ص کاتبش را فراخواند و شروع به نویساندن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» کرد، سهیل همان لحظه پیامبر [ص را آگاه کرد و گفت: «همان گونه که قبلا می‌نوشتی، یعنی «باسمک اللّهمّ» بنویس.». پیداست که سهیل به برخی از نوشته‌ها به دست پیامبر [ص قبل از هجرت از مکّه و شاید قبل از بعثت، اشاره داشته باشد. تأکید کننده‌تر از این، مجموعه اخباری است که اشاره دارد، پیامبر [ص در حال احتضار استخوان کتف شتر یا تکّه پوستی یا دواتی خواسته‌اند تا وصیّت نامه سیاسی خود را بنویسند در این هنگام، هیچ کس از این درخواست دچار تعجّب نگشت و اگر خواسته وی را اجابت نمی‌کنند، از آن رو بوده که طرفداران ابوبکر و عایشه با طرفداران علی [ع در این خصوص، مخالفت می‌کنند. خلاصه این که، ما وجود قرینه‌هایی را می‌بینیم که محمد [ص خواندن و نوشتن می‌دانست و علاوه بر این، دلایلی داریم که ما را به این گمان سوق می‌دهد که دیگر افراد خانواده‌اش هم مثل عمویش، ابو طالب، و پسر عمویش، علی [ع ، [به کتابت آشنایی داشتند «۱». این دو خبر که به نظر بلاشر، آشنایی پیامبر [ص به نوشتن را ترجیح داده‌اند، تنها اشاراتی احتمالی را در بر دارند. بلاشر در پانویس صفحه یازدهم کتاب خود، آنچه در قصّه حدیبیّه گفته است را این گونه نقض می‌کند که «اکتب» [«بنویس» در کلام سهیل به پیامبر (ص)]

(______________________________ ۱) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، صص ۶- ۱۱ [بنگرید به: رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، صص ۲۰- ۲۶]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۲ به معنای «استکتب» یعنی «امل» (بنویسان) هم می‌باشد. این گونه «نویساندن» شیوه پیامبر [ص در طول زندگی‌اش بوده است بلکه شیوه‌ای بوده که خداوند مسلمانان را به هنگام واخواهی و داوری به سوی آن متوجه ساخته است «۱». خبر وفات [پیامبر (ص)] هم از حیث دلالت بر مراد نویسنده به دلایلی، از خبر قبلی ضعیف‌تر است، زیرا: ۱- نویسنده، علّت عدم اجابت خواسته پیامبر [ص به هنگام وفات از سوی اطرافیانش را تعارض طرف ابوبکر و عایشه با علی [ع ذکر می‌کند. در این زمینه هم به ابن سعد «۲» و اخبار ابن سعد در «الطبقات الکبری» «۳» تکیه می‌کند که در همه آنها، یادی از ابوبکر و عایشه به میان نیامده است؛ بنابراین ذکر آنها بدین صورت از سوی بلاشر، بر هدف خاورشناسانه وی دلالت می‌کند و چه بسا منبع دیگری داشته که آن را ذکر ننموده است. ۲- پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- در احوال عادی‌شان کاغذ و قلم می‌خواستند تا کاتبان وحی، آیه یا نامه‌ای را که ایشان می‌خواهند، بنویسند. چگونه قابل تصوّر است که ایشان عکس آن را بخواهند، یعنی خودشان بنویسند؟ آن هم در این لحظه‌های پر از اضطراب که سایه مرگ نمایان و اندام بدن از درد و رنج سنگین نموده است! ۳- در پایان این مطلب، باید گفت که برخی از آنان که به عنوان کاتبان وحی با ایشان [پیامبر (ص)] در تلاش بوده‌اند، از شاهدان در گذشت ایشان هم بوده‌اند، مثل علی [ع و عمر «۴». طبیعی است که یکی از آنها، می‌توانست به امر کتابت از سوی مریضی که از لحظه‌های مرگ در رنج است بپردازد، هر چند که از سر عادت نباشد. با این همه، می‌بینیم یکی از شاگردان بلاشر «۵»، نظر وی را در باب آشنایی پیامبر-

(______________________________ ۱) ابراهیم انیس، دلالهٔ الالفاظ، ص ۱۸۵. (۲) ر. ک: پانویس کتاب بلاشر، ص ۱۱. [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۴، پانویس ۱۵.]. (۳) محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، صص ۲۴۲- ۲۴۵. (۴) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۱۲. [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۷.]. (۵) مصطفی مندور، رساله دکترا درباره قرائتهای شاذ، ص ۱۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۳ صلی اللّه علیه [و آله و سلم- با خواندن و نوشتن تأیید می‌کند. وی می گوید: «به بیان زیبای استاد بلاشر بنگرید: می‌توان اندیشه آشنایی وی [محمد (ص)] به این فن [کتابت و قرائت را با ملاحظه‌ای دیگر تأیید کرد و آن، این که: سوره‌های

نخستینی که به محمد [ص وحی شده‌اند، به ستایش قلم و خواندن پرداخته‌اند و این امری است که برای یک امّیّ (به نظر دکتر مندور جاهل) انتظار نمی‌رود. [دکتر مندور] بدون این که متوجه این سخن شود، سخن استادش را از طرفی نقض می‌کند و گویی تفسیر استادش از فعل امر «اقرأ» یعنی (بیم ده یا تبلیغ کن) را نخوانده است تا برای آن دلیلی بیاورد. از طرف دیگر گویی وحی مشروط به انتظار پیامبر [ص است تا پای‌بند به حدود شناخت وی باشد و از آن حدود هم تجاوز ننماید. امّا رای ما که در این مسأله به آن اطمینان داریم، مبتنی بر دو حقیقت است: ۱) صحابه با حالات و ویژگیهای پیامبر [ص آشنا بودند و در کتابهای حجیم سیره از آن سخن گفته‌اند. چگونه آنها به جزئیات زندگی روزمره و حتی امور ساده می‌پرداختند ولی این نکته را یادآور نمی‌شدند که وی با خواندن و نوشتن آشنا بوده است؟ آیا این دلیلی بر این امر نیست که پیامبر [ص با قرائت و کتابت آشنا نبوده است؟ ۲) پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- نسبت به کتابت وحی و ثبت آن، چه با کتابت و چه با حفظ کردن، در هنگام نزول، بسیار توجه داشتند و روند ثبت متن [قرآن با دو وسیله [کتابت و حفظ] به طور همزمان یا به وسیله یکی در غیاب دیگری، صورت می‌گرفت. گاهی پیامبر [ص به حافظان، قرآن را تعلیم می‌داد و نوشتن را به کسانی واگذار می‌کرد که از امر کتابت به خوبی بر می‌آمدند. حال اگر ایشان از عهده کتابت بر می‌آمدند، هرگز در غیاب نویسنده، به خود تردید راه نمی‌دادند که ننویسند؛ به ویژه در نیمه‌های شب. امّا پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- در چنین وضعی- به طور خاص- و در دیگر اوضاع و شرایط- به طور کلّی- به حفظ کردن تکیه می‌کردند. اخبار فراوانی در این باره آمده است، از جمله این که: قرآن را به حافظه می‌سپردند و برای خود می‌خواندند. عبد اللّه بن مغفل می‌گوید: «در روز فتح مکّه پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم را دیدم که بر بالای شترش سوره فتح را می‌خواند». وی بر اصحابش قرآن می‌خواند، چنان که انس [بن مالک می‌گوید: «پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- به ابیّ بن کعب فرمودند: تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۴ خداوند به من امر کرد که بر تو قرآن را بخوانم». اصحاب پیامبر [ص هم برای او قرآن می‌خواندند. ابن مسعود می‌گوید: پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- به من فرمودند: برایم قرآن بخوان. گفتم: ای رسول خدا! برای شما قرآن بخوانم در حالی که قرآن بر شما نازل شده است؟! پیامبر فرمود: آری! پس سوره نساء را خواندم. قبل از این اتفاق و بعد از آن، پیامبر [ص بر جبرئیل و جبرئیل بر او، قرآن را می‌خواندند. ابن عباس می‌گوید: پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- در امر خیر بخشنده‌ترین مردم بود و در ماه رمضان بخشنده‌تر از همه بود، وقتی که جبرئیل به دیدارش می‌آمد. جبرئیل (ع) در هر شب ماه رمضان با پیامبر [ص ملاقات می‌کرد تا این که ماه تمام شود و پیامبر [ص قرآن را بر جبرئیل عرضه می‌داشت «۱». در حدیث فاطمه [سلام اللّه علیها] آمده است که می‌فرمود: «پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- به من گفت که جبرئیل در هر سال قرآن را به من عرضه می‌کرد و امسال قرآن را دو بار عرضه کرد و من، این را نشانه رسیدن اجلم می‌بینم.» «۲». اگر بنا را بر این بگذاریم که کلام قرآن از «امّیّ» در «پیامبر امّیّ» و «امّیین»- در تفسیر برتر- به معنای «بت‌پرستان غیر اهل کتاب» باشد مانعی نیست که بگوییم «امّیّ» بودن به معنای جهل به خواندن و نوشتن است که ویژگی غالب جامعه عربی در آن دوران تمدنی «۳» بوده است. در آینده به تفصیل از اخبار آشنایی آنها [اعراب با نوشتن، صحبت خواهیم کرد. «امّیّ» بودن پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم-، به معنای عدم آشنایی وی با خواندن و نوشتن، امری نبود که پیامبر [ص را به استمرار آن [عدم آشنایی با کتابت تشویق نماید بلکه حکم محیطی که در آن پرورش یافته بودند، چنین بود و زمانی هم که [پیامبر (ص)] به سن بزرگی رسیدند، فرصت فراگیری آن را از دست دادند و تلاش برای جبران آن ننمودند، چون خداوند او را به واسطه وحی و رسالت، بی‌نیاز کرده بود امّا پیامبر [ص

(____۱) ابو عبد اللّه محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۸۷. (۲) بدر الدین محمد بن عبد اللّه الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۲ به نقل از بخاری. (۳) ابراهیم انیس، دلالة الالفاظ، صص ۱۸۳- ۱۸۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۵ تلاش کرد تا آگاهی به ارزش خواندن و نوشتن را در دل و جان یارانش برانگیزاند، لذا در مدینه به آموزش فرزندان مسلمانان اهتمام ورزید، به ویژه بعد

از جنگ بدر که سربهای [فدیه آزادی هر اسیر را آموزش نوشتن به ده کودک مسلمان تعیین کرد. امّا این امر مانع از آن نمی‌شود که پیامبر [ص - با توجه به این که معاصر حوادث و اموری بوده که با خواندن و نوشتن ارتباط داشته- در اواخر زندگی‌اش اندک آشنایی با خواندن و نوشتن نداشته باشد، هر چند، آشنایی ایشان به خواندن و نوشتن به طور اتفاقی و خود به خودی بوده؛ نه از روی قصد یا بهبود بخشیدن آن. این مطلب را شعبی در سخن پیشین خود، اشاره کرده است که «پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- از دنیا نرفت تا این که نوشت». یعنی اندکی نوشتن، در اواخر عمرشان برای ایشان میسّر شد. این همان احتمال دومی است که در این جا به ترجیح آن گرایش داریم (۲).

کاتبان و حافظان وحی

کاتبان و حافظان وحی بدین ترتیب، می‌توانیم بیان کنیم، آنچه که ممکن است به پیامبر [ص از اندک آشنایی و توجه به برخی حروف و نشانه‌های [نوشتاری نسبت دهیم، در ثبت قرآن مؤثر نبوده است. این عمل به کاتبان و امانتداران وحی وابسته بود. «اولین کسی که از قریش برای پیامبر [ص نوشت، «عبد اللّه بن ابی سرح» بود که بعدها مرتد شد و باز دوباره در روز فتح مکّه اسلام آورد. از جمله این نویسندگان پیامبر، خلفای چهارگانه، زبیر بن عوّام، خالد و ابان دو فرزند سعید بن عاص بن امیّه، حنظلهٔ بن ربیع اسدی، معیقب بن ابی فاطمه زهری، شرحبیل بن حسنه و عبد اللّه بن رواحه بوده‌اند. نخستین کسی که در مدینه نوشت ابیّ بن کعب بود و قبل از او، زید بن ثابت. گروهی دیگر نیز برای پیامبر می‌نوشتند «۱». تعداد کاتبان وحی در کامل‌ترین آمار و شمارش، چهل و سه کاتب بوده است «۲ (________________________________». ۱) محمد اسماعیل عبده، موقف القرآن من المشرکین فی مکّهٔ، ص ۵۴ به نقل از: عینی، عمدهٔ القاری، ج ۲۰، ص ۱۹. (۲) حفنی ناصف، حیاهٔ اللغهٔ العربیهٔ، ص ۶۲ و نیز: ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۲۰ [محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۲۶۱ به بعد] تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۶ بدون شک، اینها متن قرآن را همان گونه که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- املا می‌کرد، می‌نوشتند، یعنی، نوشتن مثل خواندن بر «هفت حرف» نبوده است و علت آن هم بدیهی است زیرا، دلالت «حروف هفتگانه» را نمی‌توان در رمز و نشانه‌ای خطی ضمیمه کرد. نوشتن در مکّه به دست نویسندگان قریش و در مدینه توسط گروهی از انصار انجام گرفت و میان این دو گروه تفاوتهایی قابل ذکر در رسم الخط وجود نداشت- چنان که بیاید-. بلاشر سؤالی را درباره میزان اعتمادی که شایسته کاتبان وحی باشد، مطرح کرده و سپس خود چنین پاسخ داده است: «اگر بتوانیم به برخی از آنان اعتماد کامل داشته باشیم، درباره کسی چون عبد اللّه بن ابی سرح، چه می‌گوییم؟ کسی که مرتد شد و به فتنه و شرانگیزی افتاد و وقتی پیامبر [ص برای او «عَزِیزاً حَکِیماً» می‌خواند، می‌نوشت: «غَفُوراً رَحِیماً» «۱». ولی باید گفت که ابو حیّان، داستان ابن ابی سرح را به گونه دیگر آورده است «۲». چه این روایت درست باشد، چه آن و چه هر دو، این وضع تنها از جانب ابن ابی سرح بوده است [و نمی‌تواند به کتابت دیگران لطمه‌ای زند] چنان که در مروری که پیامبر [ص و جبرئیل در هر سال نسبت به آیات نازل شده، داشته‌اند، راه هر گونه تغییر یا خطای احتمالی بسته می‌شد. در ضمن، ابن ابی سرح بعدها اسلام آورد و مسلمانی‌اش نیکو گشت و چیزی که موجب انکار وی شود، به وجود نیامد «۳». اگر وی معتقد بود که در نگارش قرآن چیزی افزوده است که همچنان باقی مانده باشد، حتما به تصحیح آن اقدام می‌کرد امّا چیزی از این دست برای ما روایت نشده؛ پس پیداست که این کار از جانب او، یک بار یا چند بار اندک صورت گرفته است «۴». بعد از این، دلش وقوع خیانت را برنتابید و اعلان ارتداد نمود و در این هنگام بود که (________________________________ ۱) رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۲ و پیشین به نقل از تاریخ طبری، [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۸.]. (۲) ابو حیان، محمد بن یوسف بن علی الاندلسی، البحر المحیط، ج ۴، ص ۱۸۰. (۳) همان. (۴) ر. ک: احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، بخش

پنجم، ص ۶۶۲ [احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمان: آذرتاش آذرنوش، ص ۲۲۶.]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۷ کاتبان وحی به تصحیح آنچه که تغییر داده بود، برآمدند (۳). آنچه که بلاشر بر این داستان افزوده، درست نیست. امّا شاگرد بلاشر از داستان ابن ابی سرح چنین استنباط می کند که: «پیامبر [ص متوجه این امر نبود که کاتب وی وقتی که کلمات را بر او املاء می کند تا بنویسد، تغییر می‌دهد» «۱». وی در این عبارت دو خطا دارد: ۱- وی در منبع خبرش به ابن ابی سرح، به [المصاحف، ص ۳] اشاره کرده است. آنچه که کتاب «المصاحف» در این باره آورده، ارتباطی با ابن ابی سرح ندارد و خبر ابن ابی سرح در کتاب «المصاحف» مطلقا نیامده است. آنچه که در موضعی که بدان اشاره شد [المصاحف، ص ۳] آمده، این چنین است: «حمّاد بن سلمه از ثابت و او از انس بن مالک روایت کرده است که مردی برای پیامبر [ص می‌نوشت و آن گاه که به او «سَمِیعاً بَصِیراً» گفته می‌شد، می‌نوشت: «سَمِیعاً عَلِیماً» و هر گاه که به او «سَمِیعاً عَلِیماً» گفته می‌شد، می‌نوشت: «سَمِیعاً بَصِیراً». وی سوره بقره و آل عمران را خوانده بود- و کسی که آن دو سوره را قرائت کند قرآن بسیاری را قرائت کرده است- وی مسیحی گشت و گفت: من آنچه را که دلم می‌خواست، نزد محمد [ص می‌نوشتم. انس گفت: وی مرد و چون دفن شد، زمین او را پس زد، دوباره دفن شد و زمین باز، وی را پس زد. انس گفت: ابو طلحه گفته است: من وی را بر روی زمین رها شده دیدم.». پیداست این مطلب پایان کار ابن ابی سرح، با توجه به آنچه که از زندگی وی نقل کرده‌ایم، نبوده است. ۲- بیان شاگرد بلاشر [مندور] بر این دلالت دارد که آن مرد برای مدّت طولانی به این کار می‌پرداخت در حالی که ابن ابی سرح- آن طور که از روایت ابو حیان فهمیده‌ایم- و بنا به قول بلاذری، آن را تنها یک یا چند بار- ولی واقعا اندک- انجام داده است. در هر حال تصرف کاتب- چنان که از متن حدیث مشخص است- منحصر به لفظ مشخصی بوده و- اگر حدیث درست باشد- تصرّف آن مرد، بدون از بین رفتن معنا بوده. هر چند که مطلب [تصرف شده (________________________________ ۱) مصطفی مندور، رسالة الشواذ، ص ۱۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۸ کاتب با مرور قرآن، پس از فاش شدن بیهوده بودنش، به اصلش باز گردانده شد. با وجود این، این اخبار دلالت دیگری دارند که برای ما مهم است و آن؛ تفکیک بین نوشتاری بودن و شفاهی بودن قرآن است. مشخص شد که اجازه در قرائت در چار چوب «حروف هفتگانه» در تبدیل لفظی به لفظ دیگر (عَلِیماً حَکِیماً به جای غَفُوراً رَحِیماً) همانند (هلمّ، تعال و اقبل) داده شده است، ولی چنین اجازه‌ای در نگارش و ثبت متن قرآن، جایز نیست هر چند که پذیرش آن از یک کاری به طور شفاهی جایز باشد. این خود دلیلی است بر این که قرائت به «هفت حرف» مشروط به بقای برخی شرایط است. پیامبر [ص هم می‌دانست که مطلب، در نهایت، به حذف بخش عمده‌ای از این اجازه منجر می‌شود که اساسا، بنابر آن، نگارش قرآن مشخص می گردد. بلاشر به پراکندن تخم شک در امانت کاتبان در روند نگارش قرآن در روزگار پیامبر [ص بسنده نکرده است و بار دیگر در نگارش تمام قرآن شک کرده است. وی می گوید: «فقدان امکانات مادی، مانع بود که چنین وحیی که در سفر، نماز و خلال شب، به طور ناگهانی نازل می‌شد، به کتابت درآید «۱». نیازی به بحث درباره این سخن، با توجه به مراجعه و مرور دائمی پیامبر [ص به قرآن، نیست. با این همه، بلاشر در تشکیک در ابزار دوم نقل قرآن یعنی «حفظ» استمرار می‌ورزد، چه در نظر وی تعداد حافظان در روزگار پیامبر [ص کم بوده. از طرفی پیامبر [ص خودش برخی از آیات را فراموش می کرد [ینسی . چنان که در خبر ضعیفی آمده و بلاشر هم آن را به ضعف توصیف کرده است با وجود این، بلاشر این خبر را با آیه ما نَنْسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها «۲» تأیید کرده است. ولی کسی که در زبان عربی اندک ذوق داشته باشد، تفاوت بین «نسیان» (فراموش کردن) و «انساء» (به فراموشی واداشتن) را در می‌یابد. (۴) (________________________________ ۱) رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۲ به بعد. [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۳۰.]. (۲) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۰۶: هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا مانندش را می‌آوریم ... تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۴۹ در کتاب

«البرهان» آمده است، کسانی که در روزگار پیامبر [ص از طریق حفظ به گرد آوری قرآن می‌پرداختند، چهار نفر بودند که همگی از انصار هستند: ابیّ بن کعب، معاذبن جبل، زید بن ثابت و ابو زید [قیس بن سکن . روایت شعبی هم ابو الدرداء و سعد بن عبید را به آنها افزوده است. [زرکشی می گوید: هیچ یک از خلفا از اصحاب محمد [ص جز عثمان قرآن را جمع آوری ننموده است «۱». شیخ شهاب الدین ابو شامه [مقدسی می گوید: قاضی ابو بکر محمد بن طیب [باقلانی در کتاب «الانتصار» سخن مفصلی در باب حافظان قرآن در روزگار پیامبر [ص گفته است. وی دلایلی اقامه می کند که آنها چند برابر این تعداد بوده‌اند چه عادتا خلاف آن محال است. درستی این مطلب، کثرت کشته شدگان، در روز مسیلمه در جنگ یمامه است که در آغاز خلافت ابو بکر رخ داده است. در صحیحین [صحیح بخاری و مسلم آمده است: هفتاد نفر از انصار در روز بئر معونه کشته شدند که از قاریان نامیده می‌شدند. سپس قاضی ابو بکر احادیث پیشین را به دلایلی چون، اضطراب و عدم مرفوع بودن به پیامبر [ص تأویل می کند «۲» و ... خلاصه این که، قرآن هم از حیث نگارش و هم به طور شفاهی در روزگار پیامبر [ص ثبت شده است و شیوه شفاهی؛ «حروف» و روایتهایی را در بر می گیرد که در نگارش مطرح نیست. دیگر آن که مرور متن قرآن در هر سال توسط پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- مایه تضمین و اطمینان سلامت متن از کم و زیاد گشتن و تحریف شدن بوده است حتی در عرضه آخر قرآن. باز تأکید می کنیم که نگارش قرآن در بردارنده وجوه مختلفی که حدیث «حروف هفتگانه» به آن اشاره دارد، نیست بلکه نگارش آن- به نظر ما- به دلایل زیر فقط بر یک (________________________________ ۱) بدر الدین محمد بن عبد اللّه الزرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۲۴۱. [در خصوص معانی «جمع» بنگرید به: محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۲۱۲ - ۲۱۳ و در خصوص حافظان: ص ۲۴۷ به بعد]. (۲) الزرکشی، البرهان، ج ۱، صص ۲۴۲ - ۲۴۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۰ «حرف» بوده است: ۱- احتمال نگارش دو روایت در یک عبارت، مثل «عَلِیماً حَکِیماً» در یک نگارش و در نگارش دیگر «غفورا رحیما»؛ یعنی تواتر دو روایت از پیامبر [ص که یکی بر دیگری برتری ندارد؛ از این رو برای زید بن ثابت- هنگام جمع آوری قرآن در روزگار ابو بکر و نگارش آن در روزگار عثمان- دلیلی در ردّ یکی از آن دو و نگاشتن دیگری، تا زمانی که هر دو متواتر باشند، وجود نداشت. چه با نگارش، هر دو ثبوتی قطعی یافته و قرائت شفاهی آن را تأیید می کرد. ۲- در روزگار عثمان اختلاف صحابه در نگارش «التابوت» (به تای کشیده یا گرد) بدین صورت بود که زید بن ثابت به نگارش آن با تای گرد (التابوة) به شیوه مردم مدینه اعتقاد داشت و دیگران به تای کشیده (التابوت) به شیوه مردم مکّه اعتقاد داشتند. عثمان هم رأی اخیر را پذیرفت و گفت: «آن را «التابوت» بنویسید که به زبان قریش است» «۱» این مطلب در منابع مختلفی صریحا آمده است. بنابر این آیا شایسته نبود که حتّی در یک منبع، خبر اختلاف کاتبان در برتری دادن نگارشی بر نگارش دیگر- اگر چنین چیزی رخ داده باشد- به ما می‌رسید؟ این دو دلیل که یکدیگر را کامل می کنند، به طور قاطع بیان می‌دارند که نگارش آن قسمت از قرآن- که به نظر ما بیشتر متن بوده، اگر همه آن نباشد- در روزگار پیامبر [ص با املای ایشان بر کاتبان، به یک حرف و به یک شکل ثبت شده است. این نگارش بدون زیادت، نقصان، تغییر و تناقضی است که اجازه قرائت به «هفت حرف» برخی از آن موارد را در برداشته و برخی را احتمال نداده است و یا فهم برخی از کاتبان مترتب بر این اجازه بوده و یا بدان استناد می‌شده است (۵ ________________________________). ۱) ابو بکر عبد اللّه بن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ص ۱۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۱

ملاحظات

ملاحظات ۱- طبری در ادامه سخن، به این مهم می‌رسد که امّی، کسی است که نمی‌نویسد. تفصیل را ببینید در: رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان محمود رامیار، ص ۲۲، دنباله زیر نویس بلاشر به قلم مترجم. ۲- پیامبر (ص) عادت به نوشتن نداشته است و

از آن جایی که تمام کمالات در او جمع است و بی‌سوادی، عیب و نقص، پس پیامبر (ص) از این نقص هم مبرّاست. تفصیل را ببینید در: محمد هادی معرفت، تاریخ قرآن، صص ۲۶– ۲۷. هر چند که قاضی عیّاض عدم کتابت و قرائت را برای پیامبر (ص) نقص نمی‌شمارد جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، الریاض الانیقهٔ فی شرح اسماء خیر الخلیقهٔ، ص ۱۱۸ به نقل از الشفاء قاضی عیّاض. در نگاهی دیگر پیامبر امّی به معنای پیامبری جهانی است که برای همه مردم مبعوث گشته است به دیگر بیان نبی امی یعنی نبی اممی. تفصیل را ببینید در: عبد الرحمن بدوی، الدفاع عن القرآن ضد منتقدیه، فصل نخست. ۳– گفته شده است که بخشی از آیه ۹۳ سوره انعام (۶) وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ اشاره به «عبد اللّه بن ابی سرح» دارد. او می‌گفت: اگر محمد در آنچه می‌گوید، صادق باشد، آنچه بر او وحی می‌شود بر من نیز وحی می‌شود و اگر دروغزن باشد، من هم همان چیزی را می‌گویم که او می‌گوید ... علی بن احمد الواحدی، اسباب النزول، ص ۱۲۶. جلال الدین عبد الرحمان السیوطی، لباب النقول فی اسباب النزول، ص ۱۰۳. تفصیل شأن نزول آیات مربوط به عبد اللّه بن ابی سرح را ببینید در: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۱، صص ۱۷۴– ۱۷۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۲ و نیز بنگرید به: محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۲۶۵ و محمد باقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، صص ۲۰۶– ۲۰۷ و ص ۲۱۰. در خصوص عدم سازگاری سیاق آیه مورد نظر با شأن نزول آن درباره ابن ابی سرح بنگرید به: محمد حسین الطباطبائی، المیزان، ج ۷، صص ۲۸۳– ۲۸۴ و صص ۳۰۶– ۳۰۷. و نیز: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۱، ص ۱۷۶. ۴– ماده (نسی) در آیه می‌تواند دو وجه را برتابد ۱– فراموشی ۲– ترک کردن. بنابر وجه اول، فراموشی به «امّت» نسبت داده خواهد شد نه پیامبر (ص) چه در صورت نسبت به پیامبر موجب بیزاری مردم از حضرت رسول (ص) می‌گردد و جایگاه ایشان در دلها از بین می‌رود. تفصیل مطلب را بنگرید در: ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸۰. و نیز: محمد حسین الطباطبائی، المیزان، ج ۱، صص ۲۵۳– ۲۵۴. ۵– تمام قرآن در زمان رسول اکرم (ص) علاوه بر حفظ در سینه‌ها، بر روی نوشت ابزارهای آن زمان نوشته شده بود و نسخه‌ای نیز نزد پیامبر (ص) بود. آنچه امروزه در بین الدفّتین [بین دو جلد] است همان قرآن عهد رسول اللّه (ص) است. ترتیب آیات در سوره‌ها به دستور ایشان بوده است، همچنان که هست، ولی در خصوص ترتیب سوره‌ها بدین ترتیب نبوده که شاید به دلیل جابه‌جا شدن نسخه‌ها صورت گرفته است. تفصیل را ببینید در: محمود رامیار، تاریخ قرآن ۲۸۰– ۲۹۸. و نیز: محمد هادی معرفت، تاریخ قرآن، ص ۸۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۳

فصل سوم خط قرآن در روزگار پیامبر (ص)

اشاره

فصل سوم خط قرآن در روزگار پیامبر (ص) اصل خط عربی ۵۵ نقطه گذاری (شکل) و اعجام خط عربی در روزگار پیامبر (ص) ۶۴ ملاحظات ۷۱ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۵ خط قرآن در روزگار پیامبر (ص)

۱– اصل خط عربی

۱– اصل خط عربی مشکل خط عربی، مشکل پیچیده‌ای در تاریخ است. بسیاری از مورّخان، گاهی به روایت و گاهی به حدس و گمان به آن پرداخته‌اند. علت این امر به این نکته بر می‌گردد که تاریخ ملّت عرب در عصر جاهلی و ارتباط آنها در آن روزگار با ملّتهای دیگر، ثبت نشده است و همه آنچه که روایت شده است واقعا ناچیز می‌باشد. این مطالب را یا شاعران در قصایدشان آورده‌اند و یا راویان آن را با تحریف و با افزایش در طول نسلها روایت کرده‌اند، تا این که به دست ما رسیده و مبهم و متناقض نموده است. ابن ابی داوود سجستانی (در گذشته به سال ۳۱۶ ه. ق.) درباره ورود خط در میان قریش، به سه روایت تکیه می‌کند.

۱) مهاجران خط را از اهل حیره فرا گرفتند و مردم حیره هم آن را از مردم انبار. ۲) مردی به نام «بشر بن عبد الملک کندی» خط را از مردم انبار فرا گرفت و سپس وارد مکّه شد و با صهباء، دختر حرب بن امیّه، ازدواج کرد و به پدر صهباء (حرب بن امیّه) و برادرش «سفیان بن حرب» خط را آموزش داد و سپس معاویه از عمویش، سفیان، و به همین ترتیب عمر بن خطّاب و دیگر قریشیان آن را فرا گرفتند. ۳) «مرامر بن مرّه» و «سلمهٔ بن حزره» هم از کسانی هستند که کتابت را وضع کردند و تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۶ همگی از «بولان»، قومی از قبیله طی بودند که در بقّه (روستایی پشت شهر انبار) زندگی می کردند «۱». روایتهای سجستانی، با سرچشمه اولیه خط یعنی انبار با هم اختلاف ندارند؛ امّا سجستانی سیر انتقال خط را از انبار به حیره و سپس به مهاجران در خبر اول توصیف می کند و در دو خبر دیگر، به پیدایش خط در انبار یا انتقال آن از آن‌جا به مکّه سخن می گوید. بعد از سجستانی، ابو عبد اللّه بن عبدوس جهشیاری (در گذشته به سال ۳۳۱ ه. ق.) اقوالی را در باب اصل خط عربی آورده است که وی را از حدودی که سجستانی تعیین نموده، خارج می‌سازد وی روایتی را از کعب الاحبار [ابو اسحاق، کعب بن ماتع الحمیری نقل می کند که آدم (ع) خط سریانی را سیصد سال قبل از مرگش وضع نموده بود. همچنین روایت کرده است که ادریس (ع) اولین کسی است که بعد از آدم (ع) با قلم، نوشت، و نیز روایت کرده است که نخستین کسی که خط عربی را وضع کرد، اسماعیل فرزند ابراهیم (ع) بود. جهشیاری با بازگشت به خبر ابن ابی داوود، با توضیحاتی چنین می گوید: «روایت شده است، نخستین کسانی که به عربی نوشتند، سه گروه از بولان بودند که به سه نفر از آنها، مرامر بن مرّه، أسلم بن سدره و عامر بن جدره گفته می‌شد. جهشیاری یاد آور نمی‌شود که آنها از انبار بوده‌اند و همچنین کسانی را که از آنها فرا گرفته باشند یاد نمی کند. وی در ادامه به خبر دیگری می‌پردازد که: «همچنین روایت شده است: نخستین کسی که به عربی نوشت، حرب بن امیّه بن عبد شمس از عربها بوده است» «۲». بدین ترتیب چنان که دیدیم، جهشیاری، همچون سجستانی، خبرها را به هم ارتباط

____

(۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، صص ۴- ۵. [انبار، شهری است نزدیکی رود فرات در غرب بغداد که بین این دو، ده فرسخ فاصله بود. فارسیان به این شهر «فیروز شاپور» می گفتند. اوّل کسی که آن را بنا کرد، شاپور بن هرمز بود. سپس ابو العباس سفّاح، خلیفه عباسی، آن را تجدید نمود و در آن قصرها ساخت و تا به هنگام مرگ بدان جا مقام گزید. یاقوت بن عبد اللّه الحموی، معجم البلدان، ذیل «انبار».

(۲) ابو عبد اللّه محمد بن عبدوس الجهشیاری، الوزراء و الکتّاب، تحقیق مصطفی السقاء و ابراهیم الإبیاری و عبد الحفیظ شلبی، اول، ۱۹۳۸، صص ۱- ۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۵۷ نمی‌دهد و آنها را بعد از اجمال، به تفصیل نمی کشاند. بعد از این دو، ابن ندیم (در گذشته به سال ۳۸۵ ه. ق.) در کتاب «الفهرست» سخنان کعب الاحبار را بسیار بعید دانسته و از آن بیزاری می‌جوید. به نظر او این خبرها، به اسطوره نزدیکترند تا به نظر علمی- تاریخی. ابن ندیم، سپس خبر جهشیاری مربوط به سه گروه از بولان را ذکر می کند و انتقال هنر خط به حیره را به واسطه آنها، نقل می‌نماید. امّا دوباره روایتی را ترجیح می‌دهد که: خداوند اسماعیل را در سن بیست و چهار سالگی به بیان خط عربی واداشت و فرزندان اسماعیل یعنی «نفیس»، «نضر»، «تیما» و «دومهٔ» کسانی هستند که آن را به تفصیل وضع نمودند. آن گاه ابن ندیم وجه دیگری را هم روایت می کند که مردی دیگر از بنی مخلد بن کنانه، خط را به عربها آموخت «۱». علی رغم این نظر علمی از «ابن ندیم» و دوری جستن وی از تفسیر اسطوره‌ای در باب پیدایش خط، می‌بینیم، «ابن فارس» (در گذشته به سال ۳۹۵ ه. ق.) که معاصر «ابن ندیم» است، روایت کعب الاحبار را ذکر می کند و می گوید: «آدم (ع) نخستین کسی است که خط را نوشت و آن گاه با ذکر روایتی از ابن عباس، می گوید: «اسماعیل (ع)، نخستین کسی است که نوشت» و سپس ترجیحا می گوید: خط از جانب خداوند [توقیفی است. بنابر این [ابن فارس به خبر آدم [ع بر می گردد و بعید می‌داند که خط اختراع کسی باشد «۲». این موضع از «ابن فارس» با فضل و دیدگاههای علمی‌ای که دارد، عجیب است! بعد از «ابن فارس»، حدود نیم قرن بعد، ابو عمرو دانی (در گذشته به سال ۴۴۴ ه. ق.) را می‌بینیم که رای واحدی در باب

خط، بـا روايت از «ابن عبـاس»، ذكر مى‌كنـد. او بـا تكيه به برخى امور مبهم آغـاز خـط عربى را به «جلجـان بن موهـم» كه [در واقع برگرفتـــه از وحى (_______________ ۱) محمـــد بن النديم، الفهرست، صص ۱۲- ۱۳. ملاحظه مى‌شود كه ابن نـديم هم از روح اسـطوره‌اى رهايى نيافته است. [آمـده كه خط فراگرفته شـده از مردى از بنى مخلـد، به خط جزم نامبردار بوده است. اين خط از مسـند حميريان اخـذ شـده است غانم قدّورى الحمد، رسـم المصحف، ص ۳۱]. (۲) احمد بن فارس، الصحابى فى فقه اللغة و سـنن العرب فى كلامها، ص ۷. [وى در خصوص ادعـاى خود به آيات ۳۱ سوره بقره (۲)، ۱ و ۴ سوره علق (۹۶) و ۱ سوره قلم (۶۸) اسـتدلال كرده است.]. تاريخ قرآن(شاهين/سيدى)، متن، ص: ۵۸ الهى است، بر مى‌گردانـد چه وى كاتب هود (ع) بوده است. غريبه‌اى از يمن از قبيله «كنـده»، خط عربى را از «جلجان بن موهم» فرا گرفت كه مردم انبار هم از آن غريبه خط را دريافتنـد. عبـد اللّه بن جدعان نيز خط را از مردم انبار برگرفت و «حرب بن اميه» نيز از «جـدعان» اين خـط را اخـذ كرد و به قريش آمـوزش داد «۱». آنچـه كـه در اين خـبر مبهم است، آن است كه دانى گـاهى فرد را مشـخص مى‌نمايـد و گاهى مرحله انتقال خط را به وسـيله شـخص گمنام مثلا غريبه‌اى از يمن تعيين مى‌كند و يا فراگيران را به طور عام، مردم انبار ذكر مى‌كنـد و دوباره به طور مشـخّص «عبـد اللّه بن جدعان» را مطرح مى‌نمايد. در هر حال وى به اطلاعات تاريخى تكيه مى‌كند نه فرضهاى متافيزيكى. اگر به روايت ابو العباس بلاذرى «۲» (در گذشته به سال ۲۷۹ ه. ق.) مراجعه كنيم، سلسله انتقال خط را چنين مى‌يابيم: مرامر، اسـلم و عامر هجاى عربى را بر هجاى سـريانى قياس كردنـد و از آنها به مردم انبار رسـيد. از مردم انبار هم به مردم حيره و از اينان به «بشـر بن عبد الملك كندى» رسـيد. از او هم به «سفيان بن اميّه» و «ابو قيس بن مناف (زمان آمدن بشر به مكه براى تجارت) رسـيد. سه نفر [بشـر، سفيان و ابو قيس به طائف رفتند و «غيلان بن سلمه ثقفى» از آنان خط را فرا گرفت. بشر به ديار مضر رفت و «عمرو بن زرارة بن عدس» از وى خط را فرا گرفت و «عمرو كاتب» ناميده شد. آنگاه بشر به شام آمد و گروهى در آنجـا، از وى خط را فرا گرفتنـد. همچنين مردى از طايفه «طابخه» كلب از آن سه شـخص قبيله طى، [مرامر، اسـلم و عامر] خط را فرا گرفت و به مردى از وادى القرى آن را بيـاموخت و چون آن مرد به وادى القرى برگشت، در آنجـا اقـامت گزيـد و از اين سو به آن ســـــــو رفـــــــت و بـــــــه گروهى از قـــــــوم خـــــــويش خـــــــط را (_______________ ۱) ابو عمرو عثمان بن سـعيد الدّانى، المحكم فى نقـط المصاحف، تحقيق دكتر عزة حسن، ۱۹۶۰، ص ۲۶. در حياة اللغـة العربية تأليف حفنى ناصف، ص ۵۱ آمده است كه نام كاتب هود (ع) «خلفجان» بوده است. (۲) ذكر روايت بلاذرى را كه از قديمى‌ترين روايتهاست از آن حيث در پايان اين بيان تـاريخى ترجيـح داديم تـا خواننـده بـا مقايسه آن، تأثير آن را بر نظريات بعـدى دريابـد. تاريـخ قرآن(شـاهين/سـيدى)، متن، ص: ۵۹ آموزش داد «۱». ملاحظه مى‌شود كه روايت «بلاذرى» كه قديمى‌ترين روايت است، بشـر بن عبد الملك كندى را قهرمان رواج خط در عربسـتان مى‌دانـد. بعـد از بلاـذرى- بـا مقـايسه مورّخـان بعـد از او- تقريبا كسـى را نمى‌يابيم كه با تفصـيل بيشترى به اين مسأله بپردازد. امّا پنـج قرن بعـد از او، عالمى چون زركشـى (در گـذشـته به سال ۷۹۴ ه. ق.) را مى‌بينيـم كه عين كلاـم «ابن فـارس» را نقل مى‌كند و معتقد است كه خط، امرى توقيفى است «۲». هيچ يك از گذشتگان، جز عبد الرحمان بن خلدون (در گذشته به سال ۸۰۸ ه. ق.) به بررسـى عقلاـنى اين موضوع نپرداخته است. وى مسأله وجود يا عـدم وجود خط؛ و بـدى و خوبى آن را به قانون تمـدن و بدويّت ارتباط مى‌دهد و مى‌گويد: «خط عربى در دوران حكومت «تبابعه» به نهايت اسـتوارى و زيبايى دست يافت، چه در اين زمان است كه حكومت به تمـدن و رفـاه رسـيده بود. اين خـط، «حميرى» نـام داشت و از آن جـا به «حيره» انتقـال يافت، زيرا در آن زمان دولت آل منـذر، تشـكيل يافته بود و در عصبيت از وابسـتگان تبابعه بودنـد و فرمانروايى عرب را در عراق تجديـد نمودند. خط آنها مثل خط تبابعه به خاطر تفاوت بين دو دولت، چندان خوب نبود، چرا كه دولت آل منذر در تمدن و لوازم آن مثل صـنايع و غيره؛ به پـاى دولت حمير نرسـيده بود. گروهى از مردم طائف و قريش- چنان كه گفته‌انـد- خط را از اهالى حيره فرا گرفتنـد. گفته مى‌شود

کسی که نوشتن را از اهل حیره فرا گرفت، «سفیان بن امیّه» و به روایتی «حرب بن امیّه» بوده است که آن را از «اسلم بن سدره» فرا گرفت. این قول [اخذ خط از اسلم ممکن است و از قول کسانی که گفته‌اند؛ قریش خط را از قبیله ایاد عراق آموخته است، به قبول نزدیکتر است ... «۳».» ابن خلدون در این متن عالمانه برخورد می‌کند و

(____۱) احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، تحقیق عبد اللّه و عمر الطباع، بخش پنجم، ص ۶۵۹، ۱۹۵۸. [احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمان: آذرتاش آذرنوش، صص ۲۲۴- ۲۲۵.]. (۲) محمد بن عبد اللّه الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۷۷. (۳) عبد الرحمان بن خلدون، مقدمه (ابن خلدون). چاپ عبد الرحمان محمد، ص ۲۹۳ [عبد الرحمان بن خلدون مقدمه (ابن خلدون)، ترجمان: محمد پروین گنابادی، ج ۲، صص ۸۲۹- ۸۳۰.]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۰ تعیین افراد در انتقال خط او را به زحمت نمی‌اندازد به طوری که به تتبع حرکت تاریخی انتقال خط از مرکزی به مرکز دیگر اهتمام ورزد تا نهایت خط به واسطه شخصی خاص یا گمنام به قریش برسد. اگر چه همه اینها ممکن است، امّا سخن ابن خلدون دلالت دارد که وی برای خط عربی که حمیری یکی از مراحل آن است، تاریخی فرض می‌کند که تصوّر گذشتگان از آن به دور بوده است. بدون شك پیدایش خط قبل از حکومت «تبابعه» معروف به حکومت دوم حمیری (حدود ۳۰۰- ۵۲۵ م.) بوده است «۱». درست آن است که از بیان آغاز تاریخی خط، خودداری کنیم. هر چند مسلم است که انتقال خط از مرکزی به مرکز دیگر، به واسطه اشخاصی بوده که خط را در زادگاهش فرا می‌گرفتند و به آنان که در قومشان، طالب آن بودند، آموزش می‌دادند و یا یکی از کسانی که با خط آشنا بوده، به جایی مهاجرت می‌کرده که مردمش با خط آشنا نبوده و آن را به اینان می‌آموزانده یعنی روند انتقال خط، تنها یك امر شخصی بوده است. بعد از ابن خلدون، قلقشندی (در گذشته به سال ۸۲۱ ه. ق.) است که از بلاذری و ابن ابی داوود سجستانی، آنچه را که روایت کرده‌اند، نقل می‌کند؛ امّا او در کتابش دقیقترین تفصیلها و جزئیات در باب خط و انواع آن را به جا می‌نهد «۲». از بررسی آرای گذشتگان، به این مجموعه راویان و دانشمندان، بسنده می‌کنیم تا به بررسی دوران جدید برسیم. حفنی ناصف در کتاب «تاریخ الادب او حیاة اللغة العربیة» که آن را به بررسی برخی از مشکلات اساسی در زبان عربی، اختصاص داده است. از تاریخ خط عربی در قبل از اسلام سخن می‌گوید. وی بهترین کسی است که از نظریه ابن خلدون در بررسی مسأله استفاده کرده است چرا که- به طور کلی- به مسأله بر اساس تمدّن و بدویّت نگریسته است «۳». وی پس از بیان رأی مورّخان اروپایی و مورّخان عرب، راهی میانه را در پیش گرفت که در بردارنده آرای هر دو گروه است. وی معتقد است، آغازی که مورّخان

(____۱) محمد مبروك نافع، تاریخ العرب- عصر ما قبل الإسلام-، دوم، صص ۷۹- ۸۳. (۲) احمد بن علی القلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، ج ۳، صص ۱۰- ۱۱ و بعد از آن. (۳) حفنی ناصف، حیاة اللغة العربیة، ص ۳۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۱ عرب برای نخستین واضع خط ثبت کرده‌اند، آغازی نسبی است نه مطلق؛ بنابر این اسماعیل، خلفجان، حمیر، نفیس، نضر، نزار و مرامر همگی نمایندگان آغازی نسبی در [تأسیس خط عربی هستند و تعیین زمان یا شخص [در این تأسیس ، گزافه گویی است «۱». وی به رای مورخان اروپایی باز می‌گردد، تا بیان کند، قدیمی‌ترین حلقه معروف در این سلسله خط، مردم مصر و بعد از آنها «فنیقی‌ها» و سپس «آرامی‌ها» و «حمیری‌ها» و بعد «نبطی‌ها» و «کندیان» هستند که مردم حیره و انبار، خط را از «کندیها» و مردم حجاز هم آن را از حیریها و انباریان فرا گرفتند «۲». حفنی ناصف در این کتاب، جدولهایی را آورده است که شامل نشانه‌های هجایی- زبانهایی است که خط آنها با مراحل تکاملی خط عربی در ارتباط است. چنان که نتایج وی به وسیله بسیاری از کتیبه‌های کشف شده و ترجمه‌های آنها تأیید شده است کتاب وی بهترین کتابی است که به طور تفصیلی به این مسأله پرداخته است. آخرین نفری که با رأی علمی به این مسأله پرداخته است، دکتر ناصر الدین اسد می‌باشد. وی مجموعه‌ای از نوشته‌های کشف شده و کتیبه‌ها را عرضه

داشته و با کمال احتیاط به این نتیجه رسیده است که «عربها در عصر جاهلی، حداقل سه قرن، خط داشته‌اند و با همین خطی که مسلمانان بعدها با آن آشنا شدند، می‌نوشتند. آشنایی عرب جاهلی با نوشتن، آشنایی‌ای قدیمی و امری یقینی است. پژوهش مبتنی بر دلیل مادی محسوس [کتیبه‌ها] آن را بیان می‌کند و هر سخنی غیر از این؛ تنها به حدس و گمان متکی است «۳». جان کانتینیو «۴»، سر آغاز ورود خط آرامی به سرزمینهای عربی را؛ آغاز قرن سوم میلادی تعیین کرده است «۵».

(______________________________ ۱) حفنی ناصف، حیاة اللغة العربیة، ص ۵۱. (۲) همان، و نیز: ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، صص ۱- ۲. (۳) ناصر الدین الأسد، مصادر الشعر الجاهلی و قیمتها التاریخیة، اول، ص ۳۳. (۴). ۵) j .canetinau) جان کانتینیو، دراسات فی علم اللغة العربی، ص ۷۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۲ اطلاق واژه «عربها» در سخن دکتر ناصر الدین اسد، به معنای خاص «قوم عرب» نیست بلکه مراد وی آن است که نوشتن در شبه جزیره عربستان، در مکانهای نامشخصی وجود داشته است امّا ورود آن به مکّه- بنا به خبرهای وارد شده- از طریق «حرب بن امیّه» یا دیگر افراد نسل قبل از نسل پیامبر [ص بوده است. در هر حال، با پذیرش درستی نظر دکتر ناصر الدین اسد، می‌بینیم که امر کتابت با قدمتش در شبه جزیره، امری شایع نبوده است؛ بلکه محدود به اشخاص معدودی بوده است که نمی‌توان رواج کتابت در هر نقطه از شبه جزیره را به عنوان صناعتی به این معدوده اشخاص نسبت داد. تنها می‌توان بنا به آنچه که کتابهای اخبار آورده‌اند، این مهم را به برخی تاجران که بسیار اهل سفر به نقاط مختلف شبه جزیره بوده‌اند نسبت داد. بخش مهمی که در این زمینه باید ملاحظه کنیم، کلام قرآن در باب خط و مسائل وابسته به آن است بدون شک، این کلام از آن جهت که متوجّه عربهایی است که در پی تعیین تاریخ خط در میان آنها هستیم، برای ما مفید خواهد بود. مثلا می‌بینیم، در قرآن، خواندن و مشتقات آن، حدود ۹۰ بار آمده است و نوشتن و مشتقات آن حدود ۳۰۰ بار. اوّلین آیه هم با «اقرأ» «۱» بوده است که بزرگداشت و ارجگذاری قلم توسط خداوند و آموختن چیزهایی که آدمی آنها را نمی‌داند، می‌باشد. در آیات دیگر هم، خداوند به «قلم» قسم یاد کرده است: وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ «۲» قرآن موارد بسیاری از مشرکان را یاد می‌کند که از پیامبر [ص خواستار کتابی [اسراء ۱۷/ ۹۳] یا «نامه‌هایی سرگشاده» «۳» بودند که آن را بخوانند. چنان که آنها وحی را افسانه‌های پیشینیان وصف می‌کردند و می گفتند: ... أَساطِیرُ الْأَوَّلِینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلی عَلَیْهِ بُکْرَةً وَ أَصِیلًا «۴» قرآن

(______________________________ ۱) علق (۹۶)، بخشی از آیه ۱. (۲) قلم (۶۸)، بخشی از آیه ۱: سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند. (۳) مدّثّر (۷۴)، بخشی از آیه ۵۲: .. صُحُفاً مُنَشَّرَةً. (۴) فرقان (۲۵)، بخشی از آیه ۵: ... افسانه‌های پیشینیان است که آنها را برای خود [پیامبر] نوشته و صبح و شام بر او املا می‌شود. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۳ همچنین از قرطاس (کاغذ) [انعام ۶/ ۷ و «قراطیس» انعام ۶/ ۹۱]، مداد [کهف ۱۸/ ۱۰۹]، قلم [قلم ۶۸/ ۱، علق ۹۶/ ۴، و «اقلام» (لقمان ۳۱/ ۲۷) و اقلامهم (آل عمران ۳/ ۴۴)]، صحف (نامه) [طه ۲۰/ ۱۳۳، نجم ۵۳/ ۳۶، عبس ۸۰/ ۱۳، تکویر ۸۱/ ۱۰، اعلی ۸۷/ ۱۸ و ۱۹ و صحفا (مدثر ۷۴/ ۵۲، بیّنه ۹۸/ ۲)]، سجلّ (کتاب) [انبیاء ۲۱/ ۱۰۴] و رقّ (طومار) [طور ۵۲/ ۳] سخن گفته است «۱». همه اینها متوجه عربهایی است که در طول تاریخ صفت «امّیّ بودن» به آنها چسبیده است بدون شك «امّی بودن»، جهل نسبت به خواندن و نوشتن عربها نیست بلکه امّی بودن، بت‌پرستی و دین آنهاست که هیچ ارتباطی با علم یا جهل ندارد.- چنان که گذشت-. یعنی آشنایی عرب با نوشتن امر تازه‌ای نبوده است که روایات مشهور آن را چنین توصیف کرده‌اند. شاید، این ملاحظه‌ها، پرتو تازه‌ای به ما در نگرش به این مسأله بیفکند. در بیان این تفصیلهای تاریخی، در پی دو هدف هستیم: ۱- میزان تضارب آرا، پیرامون پیدایش خط عربی را بیان کنیم که تا چه حد حقیقت گم شده و دسترسی به آن غیر ممکن گشته است. امری که دکتر ناصر الدین اسد را به آن واداشت تا از مناقشه پیرامون آن پرهیز کند تا در وادی آن سرگردان نماند «۲». ۲- هدف دوم آن بود که بهترین فرضها را پیرامون ورود خط عربی به مکّه بشناسیم نکته کاملا روشن، این است که خط در زمانی

تقریبا متأخّر، یعنی نزدیک به زمان بعثت پیامبر [ص وارد مکّه شد. لذا دو نتیجه؛ موضوع ما را اهمیت می‌بخشد: الف: ضرورتا طبق آنچه که در گذشته، در باب عدم آشنایی پیامبر [ص با خواندن و نوشتن، تأیید شد، خط در میان قریش چندان سابقه نداشته و تنها تعداد اندکی که آن را فرا گرفته بودند که کتابهای تاریخی نام آن افراد را ثبت کرده است «۳». (____۱) محمد عزة دروزة، نظرة فی روایة تأخّر الخط العربی، مجمع اللغة العربیّة، [صفحه آن یاد نشده است (۲) ناصر الدین الاسد، مصادر الشعر الجاهلی، ص ۲۴. (۳) احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، بخش پنجم، صص ۶۶۰- ۶۶۱ [احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمان: آذرتاش آذرنوش، ص ۲۲۵]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۴ ب: ضعف و فرویش خط عربی، در آن روزگار، به این دلیل نبوده است که تحول نیافته و استقرار- هر چند اندک- پیدا نکرده است، چه اگر ما اصل کهن آن را بنا به گفته حفنی ناصف بپذیریم و بنا به گفته دکتر ناصر الدین اسد و جان کانتینیو، استعمال خط را از قدیم در شبه جزیره عربستان پذیرا باشیم؛ چاره‌ای نیست که بپذیریم، وقتی خط از هر جایی که بوده، به مکّه انتقال یافت، به مرحله پختگی رسیده بود. فرویش خط عربی، به ضعف تجربه نویسندگان جدید بر می‌گردد که از کسانی که به مکّه آمده بودند، خط را فرا می‌گرفتند. هر چند که تجربه جدید از خلال چند نسل منتقل گشت تا خط عربی زیبا شد و نقص آن کامل گشت و نیاز به بهبود بخشیدن به خط و ثبت آن و شناخت ابزار صاحبان آن در حیره و انبار برای تعیین شکل و ثبت دلالتها و مفاهیم آن، ظاهر شد. این نیاز زمانی جدی گشت که جامعه اسلامی تحول یافت چنان که بیاید.

۲- نقطه‌گذاری (شکل) و اعجام خط عربی در روزگار پیامبر [ص

۲- نقطه‌گذاری (شکل) و اعجام خط عربی در روزگار پیامبر [ص مراد از اعجام، تفکیک بین حروف مشابه با نشاندن نقطه‌هایی برای جلوگیری از اشتباه می‌باشد بنابر این همزه در «إعجام» برای سلب یا نفی ابهام است، چنان که وقتی می‌گوییم: «شکوت الیه فأشکانی» یعنی به نزد او شکایت بردم پس سبب شکوه مرا زایل نمود «۱». مراد از نقطه‌گذاری یا شکل، وضع علامتهایی است که بر حرکتهای حروف دلالت دارد. قدما آن را «نقطه‌گذاری» [النقط] می‌نامیدند، چون در ابتدا به صورت نقطه‌ای بود که بر بالا یا پایین حرف یا مقابل و یا سمت چپ آن «۲» می‌گذاشتند. هر چند که متونی داریم که در آن، نقطه‌گذاری به معنای اعجام به کار می‌رود. آنچه که در این جا برای ما مهم است، این است که موضع خط عربی را در روزگار (____۱) حفنی ناصف، حیاة اللغة العربیّة، ص ۷۰ [مطلب بالا، اشاره به یکی از معانی باب افعال یعنی «سلب» دارد شیخ رضی، شرح شافیه، ج ۱، ص ۹۱]. (۲) همان، ص ۶۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۵ پیامبر [ص ، از این دو ویژگی مشخّص نماییم، یعنی آیا یکی از اینها [نقط یا اعجام یا هر دوی آنها، در خط به کار می‌رفته یا خیر؟ ابتدا از اندیشه اعجام آغاز می‌کنیم. وضعی که قرآنهای [مصاحف نخستین از بی‌علامتی داشتند- یعنی تنها شکل حروف را داشتند- موجب طرح اندیشه اعجام در کتاب حاضر شد. این وضع در صدر اسلام به خاطر نزدیکی با نزول وحی و بیان شفاهی و هم صحبت شدن با پیامبر [ص قابل قبول است، امّا اوضاع بعد آن، دچار تحول گشت و ماندگاری قرآن- بدون نقطه‌گذاری و اعجام- سرمنشأ اشتباه و غلطهای فراوانی [تصحیف در قرائت آن گشت. ابو احمد عسکری [حسن بن عبد اللّه بن سعید] می‌گوید: «علت نقطه‌گذاری [نقط] قرآن این گونه روایت شده است که حدود چهل سال و اندی، تا زمان عبد الملک بن مروان، مردم مصاحف عثمان را می‌خواندند. چون نادرست نگاری و خطا [تصحیف فراوان گشت و در عراق شایع شد، حجّاج [بن یوسف ثقفی از کاتبان قرآن خواست تا برای حروف شبیه به هم، علامتهایی وضع نمایند. گفته می‌شود: نصر بن عاصم، دست به این کار زد و نقطه‌های زوج و فردی را وضع نمود و جاهای آن نقاط را با قرار دادن برخی بر بالای حروف و برخی در زیر حروف، متفاوت قرار داد؛ پس مردم روزگاری خط را به صورت «نقطه گذاری شده» می‌نوشتند ولی «نقطه گذاری»

هم موجب نادرست‌نگاری می‌شد، لذا اعجام را وضع کردند و پس از نقطه گذاری، اعجام را پی گرفتند «۱». سخن عسکری- به طور کلی- کاشف از حقیقت علتی است که اقتضا می کرد، این نشانه‌های زیادی به کار رونـد تا متون [قرآن در برابر خواننـدگان روشـن گردد. هر چند که عسکری در تعیین نخستین اقدام کننده به این امر مهم در تاریخ خط عربی، قاطعانه سخن نمی گوید؛ چون روایت می کنـد که اولین کس «نصـر بن عاصم» بوده است و حال آن که در بسـیاری از منابع اصـلی، می‌بینیم که اولین کسـی که به این امر دست یازیـد، ابو الاسود دؤلی بود. که نصـر بن عاصم از وی فرا گرفته است. ابو الاسود نیز در این خصوص با علی [ع مشورت کرد و آن را برای کسـی فـاش نسـاخت، تـا روزگـار «زیـاد بـن ابیـه» کـه وی از ابـو الاسـود خـواست تـا آنچـه را کـه دارد، (____ ۱) ابـو احمـد، حسن بن عبـد اللّه بن سعید العسکری، شرح ما یقع فیه التصحیف و التحریف، ص ۱۳، اول، ۱۹۶۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۶ اظهار نماید تا برای مردمان در قرائت، الگو باشـد. لـذا ابو الاسود، نخستین کسـی است که قواعـد نقطه گـذاری را وضع نمود، بـدین صورت که نقطه بالـای حرف برای فتحه، نقطه مقابـل حرف برای ضـمّه، نقطه زیر حرف برای کسـره و برای تنوین، دو نقطه قرار داشت «۱». امّا این دو متن پیشـین [متن عسـکری و قفطی در یـک امر اتفـاق نظر دارنـد و آن، مسـبوق بودن کـاربرد نقطه گـذاری بر اعجام، در آن شرایـط است، چون اشـتباه و خطا، ابتـدا در ضـبط اعراب رخ داد و سـپس بعـد از نقطه گـذاری، به اعجام نیاز افتاد. بنابر این می توان نسـبت نقطه گذاری برای تشخیص ثبت کلمه را به ابو الاسود و اعجام را برای تشخیص و تفکیک حروف مشابه، به «نصر بن عاصم» و کسـی چون «یحیی بن یعمر» که از او فرا گرفت، نسبت داد. تمام این امور، به خاطر اصلاح رسم الخط قرآن بوده است. علی رغم اینها باز می‌پرسیم، آیا ممکن است برای نقطه گذاری و اعجام، تاریخی مسبوق بر این تاریخ مشـخص شده، وجود داشـته باشد؟ آیا بی‌نقطه و حرکت بودن مصـاحف عثمانی، به حکم خطّی که در آن روزگار رایـج بوده است، امری محتوم بود؟ یا از جانب کاتبان، به خاطر حکمتی که می‌خواسـتند- با توجه به آنچه روایات بیان می کننـد- امری اختیاری بوده است؟ درباره نقطه گذاری [نقط] باید گفت: آنچه قطعی است، این است که خطی که به عرب رسید بـا حرکات و سـکنات، مضـبوط نبوده است، بلکه از چیزهایی که بر شکلهـای حروف نوشـته شـده دلالت داشت، خالی بوده است «۲». این امر، وضع تمـام خطوط سـامی است که بـا خط عربی ارتباط دارند «۳». مردم در ضـبط کلامشان به طبیعت و سـرشت فصیحشان یا آنچه که بافت مکتوب [سـیاق نوشته مشخّص می‌نماید، تکیه می کردنـد (____. ۱) ابـو الحسـن جمـال الـدین علی بن یوسف القفطی، انباه الرواة علی أنباه النحاة، ج ۱، ص ۴- ۵ و ج ۳، صص ۳۴۳- ۳۴۴، اوّل، دار الکتب، ۱۹۵۰ و نیز: ابو عمرو الـدّانی، المحکم فی نقط المصاحف، صـص ۳- ۴، اوّل، ۱۹۶۰. (۲) حفنی ناصف، حیاة اللغـة العربیـة، ص ۶۶. (۳) همان، صص ۴۴- ۶۰. تاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۶۷ امّـا در رابطه بـا اعجام، مطلب متفاوت است، چون اخباری روایت شـده، دال بر این که اعجـام، نزد کاتبـان عرب در عصـر جـاهلی مشـهور بوده است. از جمله این اخبار، آنچه است که ابو عمرو دانی گفته است: «نقطه گـذاری نزد عرب، رفع ابهام [اعجام از شـکل و هیأت حروف است. از هشام کلبی روایت شده است که می گفت: اسـلم بن جدره، نخستین کسی بود که اعجام و نقطه گذاری را وضع کرد» «۱». این خبر را همچنین به ابن عباس «۲» نسبت داده‌اند. صاحب کتاب «کشف الظنون» آورده است: «نقطه گذاری و اعجام در عصر اموی پدید نیامده است بلکه ظاهرا با «حروف» وضع شده‌اند» «۳» آن گاه [حاجی خلیفه عبارتی را از قلقشـندی نقل می کند که «بعید است که حروف با وجود شباهت در شـکل و ظاهرشان، تا زمان نقطه گـذاری قرآن، از نقطه خـالی بوده باشـند. روایت شـده است که صـحابه، مصـحف را از هر چیز حتی از نقطه گـذاری و شـکل [حرکـت به نقطه «۴» بنـابر این اگر در زمان صـحابه نقطه گـذاری و شـکل نبود، پیراسـتن مصـحف از آن، درست نبوده است «۵». از سخن قلقشـندی و صاحب کتاب کشف الظنون، پیـداست آنچه که به قـدمت اعجام فرا می‌خواند ملاحظه شباهت شـکلهای حروف است. این شـباهت را به طور کامـل بین مجموعه‌هـای حروف می‌بینیم مثـل: (ب، ت، ث) که نشـانه (ن) به آنها نزدیک است و مثل:

(ج، ح، خ). نیز (د، ذ) که نشانه (ر، ز) به آن دو نزدیک است و مثل: (س، ش)، (ص، ض) و دیگر زوجهای شبیه به هم یا نزدیک هم. بنابر این پذیرفتن امکان تفکیک بین مدلولهای واژگان با بقای این شباهت اشتباه‌آمیز، دشوار است و طبیعی است که پدیدآورندگان خط یا نویسندگان آن به تفکیک بین نشانه‌های مختلف خط روی آورند که مراد از الفاظ را مشخص (______________________________________۱) ابو عمرو الدّانی، المحکم فی نقط المصاحف، ص ۳۵. در این روایت «خدره» آمده است که بیشتر آن را «جدره» تلفظ می‌کنند. (۲) حفنی ناصف، حیاة اللغة العربیة، ص ۷۰. (۳) مصطفی بن عبد اللّه، حاجی خلیفه (کاتب چلپی)، کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۶۷. (۴) به همین صورت نیز در، صبح الاعشی، ج ۳، ص ۱۵۱، آمده است. (۵) حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۶۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۸ می‌کند، این امر، به وسیله اعجام صورت می‌گیرد. پیداست که عربها در نقل اخبار به حافظه تکیه می‌کردند و در روزگار پیامبر [ص کتابت را تنها در ثبت متن قرآن- از ترس تحریف آن متن- به کار می‌بستند. به کارگیری آنها از حافظه در ثبت متون و نقل آن، برخی را به این امر سوق داد که در نوشته‌های خود، رعایت اعجام را نادیده بگیرند و حتّی کار به جایی رسید که «برخی از آنها اعجام و نقطه‌گذاری را شایسته کتابها و نامه‌ها ندانستند، چون بر این امر دلالت دارد که نویسنده، آن کس را که بدو نوشته، با این کار دچار وهم و سوء برداشت می‌کند.» «۱» تلاش معاصران در پژوهش و بررسی کتیبه‌ها و سندهای باستانی کشف شده، مسأله اعجام را روشنی بخشیده است. از جمله مطلبی است که حفنی ناصف بیان داشته که «وی به نوشته‌های باستانی قبل از خلافت عبد الملك دست یافته است که در آن اعجام برخی حروف مثل «باء» و امثال آن وجود داشته است.» «۲». دکتر ناصر الدین اسد هم با توضیح بیشتر آورده است که وی به سندی پاپیروسی دست یافته است که تاریخ آن به سال ۲۲ هجری قمری در روزگار عمر بن خطّاب بر می‌گردد و به دو زبان عربی و یونانی نوشته شده بود. آنچه که از این پاپیروس برای ما مهم است، این است که، برخی از حروف آن نقطه‌دار و با اعجام بوده است. حروفی مثل: (خ، ذ، ز، ش، ن). همچنین است درباره کتیبه‌ای یافت شده به نزدیکی طائف که تاریخ آن، سال ۵۸ هجری قمری در روزگار معاویهٔ بن ابی سفیان است که بیشتر حروف آن، که به نقطه‌گذاری احتیاج داشته‌اند، نقطه‌گذاری و اعجام شده است «۳». امّا شکی نداریم که ساختار اعجامی جاهلی که به آن اشاره شده است، از ساختاری که بعدها ابو الاسود دؤلی، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و دیگران- علی رغم اختلاف روایتها- ابداع نموده‌اند، متفاوت است و گرنه علّتی نداشت که روایات آنچه را که به وجود آورده‌اند، به آنان نسبت دهند و ممکن است به بیان این امر بسنده نمود که آنها ساختاری را که (______________________________________۱) ناصر الدین الاسد، مصادر الشعر الجاهلی، ص ۴۱. (۲) حفنی ناصف، حیاة اللغة العربیة، ص ۷۰. (۳) ناصر الدین الأسد، مصادر الشعر الجاهلی، ص ۴۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۶۹ قبلا- شناخته شده بود به کار گرفته‌اند و عمل آنها فقط از آن جهت، اهمیت ویژه‌ای یافت که تلاش برای اصلاح رسم الخط قرآنی چنان مقدّس بود که دست اصلاح به آن راه نمی‌یابد. تنها به همین دلیل، می‌توانیم اشاره مورخان مصاحف را بفهمیم که گاهی ذکر می‌کنند، آغاز نقطه‌گذاری به دست صحابه و بزرگان تابعین بوده است. ابو عمرو دانی، روایتی را از یحیی بن ابی کثیر نقل می‌کند که «قرآن بدون نقطه و علامت بوده و اوّلین چیزی که صحابه در آن به وجود آوردند، نقطه‌گذاری بر «یاء» و «تاء» بوده است و می‌گفتند: عیبی ندارد، این، نور آن است». و نیز از «اوزاعی» روایت کرده است که گفته: «از قتاده شنیدم که می‌گفت: آغاز نمودند پس نقطه‌گذاری کردند، سپس تخمین نمودند و آن گاه تعشیر» ابو عمرو دانی می‌گوید: این کلام دلالت دارد بر این که صحابه و تابعین، آغاز گران نقطه‌گذاری و تخمیس و تعشیر بودند، چون حکایت قتاده تنها از آنهاست زیرا وی از تابعین بوده است» «۱» یعنی خروج از سنّت عثمان در پیرایش قرآن از این نشانه‌های اضافی، در روزگار صحابه و بزرگان تابعین آغاز شده بود و غالبا این امر ویژه هر یک از صحابه‌ای بود که نسخه‌ای از قرآنها [مصاحف را در دست داشت و نشانه‌هایی را که به آنها عادت کرده بود، به آن اضافه می‌کرد تا معنا و مراد و ثبت وجهی که قرائت بدان خواسته

شده، تعیین گردد، البته در چارچوب رسم الخط پذیرفته شده. همچنین، از اشاره‌های مورّخان مصاحف، متن ابن جزری است که می گوید: «صحابه وقتی مصاحف (مراد مصاحف عثمان است) را می نوشتند، نقطه و حرکت را حذف کردند تا رسم الخط در بردارنده قرائتهای صحیح دیگر پیامبر [ص غیر از عرضه اخیر باشد آنها مصاحف را از نقطه و حرکت پیراستند تا یک خط واحد بر دو لفظ منقول شنیده شده و تلاوت گشته، دلالت داشته باشد؛ شبیه دلالت یک لفظ واحد بر دو معنای معقول و مفهوم «۲». وی در این سخن، مسأله پیرایش مصحف از نقطه و حرکت را به این سو، سوق می‌دهد که یک عمل ارادی و از سر قصد بوده است. او می‌پذیرد که این پیرایش، در حدود ________________________________

(۱) ابو عمرو الدّانی، المحکم فی نقط المصاحف، صص ۲- ۳ و صص ۱۰- ۱۱. [تخمیس یعنی پنج پنج آیه را با «خمس» و تعشیر یعنی ده ده آیه را با عشر یاسر عین (ء) علامت نهادن . (۲) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۳۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۰ آنچه بوده که از کتابت آن روزگار شناخته شده است یعنی تا جایی که کتابت اعجام داشته. ما در پرتو این مطلب می گوییم که به احتمال زیاد، خطی که وحی بدان و به دستور پیامبر [ص نویسانده می‌شده، این اعجام را در بر داشته، امّا صحابه آن را به همان قصدی که ابن جزری از آن در دنباله سخن خود یاد کرده، حذف نموده‌اند. ابو عمرو دانی هم در این باره می گوید: «صحابه نخستین، مصاحف را از نقطه و حرکت پیراستند زیرا قصدشان بقای جواز و توسّع در لغات [لهجه‌ها] و قرائتهایی بوده است که خداوند به بندگانش در گرفتن آن لغات و قرائتها، اجازه داده است» «۱». از باب طرح موضوعی دیگر، می‌توان پرسید که: آیا آن بخش از قرآن که در روزگار پیامبر [ص نوشته شده بود، برای اخذ کنندگان آن، منقوطتر از مصحف عثمان و بیشتر اعجام شده بود؟ بایسته است برای تصوّر درستی از آن روزگار، بگوییم: صحیفه‌هایی که در آن بخشی از وحی به املای پیامبر [ص نوشته شده بود، مرجع ضبط و ثبت برای کسانی که به طور شفاهی از پیامبر [ص دریافت می کردند، نبود زیرا بیشتر اعتماد آنها، به حافظه‌شان بود- انجیل آنها در سینه‌هایشان بود «۱»-. در کنار آن، بعضی نسخه‌ای داشتند که برخی از وحی را در آن نگاشته بودند و قرائتی داشتند که آن را حفظ کرده و لغتی [لهجه‌ای داشتند که به آن سخن می گفتند، البته به میزان اجازه‌ای که حدیث حروف هفتگانه، به آنها می‌داد. بنابر این می‌بینیم آن مکتوب در روزگار پیامبر [ص - اگر اعجام آن درست باشد- فی ذاته، نقطه گذاری و اعجام بیشتری داشته است، اگر چه اثر این نقطه گذاری و اعجام، با وجود اجازه قرائت به حروف هفتگانه و عدم وجود مصحفی نمونه [امام از بین رفته است. با این همه، اوضاع بعد از کتابت عثمان دگرگون شد به طوری که رسم الخط در بردارنده وجوه زیادی گردید. ولی عثمان، قرائتهای مباح و جایز را در محدوده اجازه عام [در حدیث حروف هفتگانه که مخالف با رسم الخط او بود، منع نمود و بعضی از حروف را لغو کرد و بر برخی باقی ماند. در آینده به هنگام سخن از متن قرآن در زمان بعد از پیامبر [ص ، توضیح بیشتری، در این باره، خواهیم داد (________________________________. ۱)

ابو عمرو الدّانی، المحکم فی نقط المصاحف، ص ۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۱

ملاحظات

ملاحظات ۱- گفته شد که صحت حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، مورد قبول نیست و همچنین تمامی قرآن به دوران پیامبر (ص) نگاشته شده است. تنها باقی می‌ماند اشاره به عبارت «انجیل آنها که در سینه‌هایشان بود.» به نقل آمده که عمر از دانشمندی یهودی درباره ویژگیهای پیامبر (ص) که در تورات آمده است، سؤال کرد. آن دانشمند گفت: «از ویژگی اوست که کسا و بالاپوشی به تن می کند، بدانچه در زندگی دارد، بسنده می‌نماید و با او گروهی‌اند که سینه‌هایشان، اناجیل اینان است و قربانی ایشان، خونهایشان. در توضیح آمده که این گروه، کتاب خدا را به دل می‌خوانند و در سینه نگاه می‌دارند. جار اللّه محمود بن عمر الزمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، ج ۲، صص ۲۶۲- ۲۶۳ و نیز: مبارک بن محمد الجزری (ابن اثیر)، النهایهٔ فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۵، ص

۲۳. عین این عبارت (اناجیلهم فی صدورهم) در کلام علی (ع) نیز آمده است آن جا که حضرت بعد از جنگ جمل، خطبه‌ای راند. محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۲۵۵. و نیز: ج ۶۰، ص ۲۲۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۳

فصل چهارم قرائت به معنا

اشاره

فصل چهارم قرائت به معنا ملاحظات ۹۹ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۵ قرائت به معنا بدون شک، به نظر ما در مسأله «قرائت به معنا» نتیجه طبیعی اجازه قرائت قرآن به هفت حرف می‌باشد، به ویژه آن دسته از روایتهایی که گاهی شکلی از شکلهای اختلاف جایز در نظام قرائت را مشخص می‌کردند، مثل آنچه که از ابو هریره روایت شده است که پیامبر- صلی اللّه علیه [و آله و سلم- فرموده است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است، عَلِیمٌ حَکِیمٌ، غَفُورٌ رَحِیمٌ». [یعنی به جای علیم حکیم می‌توان گفت غفور رحیم . همچنین فرمود: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده است. بخوانید که هیچ حرجی نیست، امّا ذکر رحمت را با عذاب و ذکر عذاب را با رحمت به پایان نبرید». یا حدیثی که طبری با اسناد خود از أنس بن مالک، روایت کرده است که وی آیه إِنَّ ناشِئَةَ اللَّیْلِ هِیَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِیلًا «۱» را «اصوب قیلا» خوانده است. برخی به او گفتند: ای ابو حمزه! در آیه، «و اقوم» می‌باشد، پس گفت: (اقوم و اصوب و اهیأ) یکی است «۲». و دیگر روایتهای فراوانی که مدلول آن با آنچه گذشت به هم نزدیک یا یکی است. گفتیم، اجازه قرائت بر هفت حرف، در حدود قرائت بوده نه نگارش. روند کتابت وحی، حدّ فاصلی بود که وحدت شکل را در قرآن حفظ می‌کرد و تعدّد وجوه فاسد را از متن____

(۱) مزمّل (۷۳)، آیه ۶: قطعا برخاستن شب، رنجش بیشتر و گفتار [در آن هنگام ، راستین‌تر است. (۲) ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۵۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۶ نفی می‌نمود چنان که مرور هر ساله پیامبر (ص) با جبرئیل، در آنچه از قرآن نازل می‌شد، مایه ضمانت دیگری برای این وحدت و عامل حفظ آن از زیادت و نقص و یا تحریف بود. بنابر این می‌توانیم مفاد سخن زید بن ثابت را درباره عملش، بعد از تکلیفی که ابو بکر به او در باب جمع‌آوری قرآن کرد، دریابیم که گفت: «قرآن را از شاخه‌های درخت خرما، سنگهای پهن و سینه‌های مردان جستجو و جمع می‌کردم» «۱». همچنین می‌توانیم مفاد روایت ابن ابی داوود از طریق یحیی بن عبد الرحمان بن حاطب را هم دریابیم که گفت: «عمر آمد و گفت، هر کس از پیامبر [ص چیزی از قرآن را فرا گرفته است، باید ارائه نماید. آنها قرآن را روی صحیفه‌ها، لوح‌ها و شاخه‌های درخت خرما می‌نوشتند وی از کسی چیزی از قرآن را نمی‌پذیرفت مگر این که دو گواه بر آن گواهی دهند» «۲». تا جایی که زید را می‌بینیم که دو آیه آخر سوره توبه، از ذهن و اوراقش ناپدید گشت و آن دو را تنها با ابو خزیمهٔ بن ثابت انصاری یافت و گفت: «بنویسید که پیامبر [ص گواه او را مساوی گواهی دو نفر قرار داده است» «۳». بدون شک این دو آیه، به صورت نوشته شده با ابو خزیمه یافت شده که گواهی او، بنا بر درستی نقل و ثبت آنها از جانب پیامبر [ص بوده است. در این باره چیزی که ما را بیشتر می‌آگاهاند، این است که، عمر آیه رجم را آورد و زید آن را ننوشت، چون او تنها یک نفر بود «۴». همچنین شک نداریم که صحابه چیزی از قرآن را بدون ثبت آن در روزگار پیامبر [ص وانگذاشته‌اند حتی مصاحف و به عبارت صحیح‌تر، مصحفهای مشهور در روزگار پیامبر [ص خوانده و عرضه می‌شد «۵»، چنان که آنها، چیزی خلاف قرآن هم به خاطر نهی صریح در این باب نمی‌نوشتند. نهی از این عمل را مسلم در حدیثی از ابو سعید آورده که او به نقل از پیامبر [ص روایت کرده است که فرمود: «از من چیزی جز قرآن ننویسید «۶».» (۱) با وجودی که گاهی قوه خیال برخی مردم این گونه تصویرگری می‌کند که وجود قرآن

(____۱) جلال الدین عبد الرحمن

السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۷. (۲) همان، ص ۵۸. (۳) همان. (۴) همان، ص ۵۸. (۵) ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۱۷، نقل از آمدی در «الافکار الأبکار». (۶) السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۷ به صورت کامل و مکتوب بر شاخه‌های خرما و سنگهای پهن امری است به غایت دشوار چون نسخه‌ای کامل از آن، بدون شک فضای زیادی را اشغال می‌کرده و هر قطعه‌ای که بر آن نوشته می‌شده، گنجایش بیش از چند آیه را نداشته. امّا باید گفت: خبری که از پیامبر [ص از طریق عثمان روایت شده است که «چون سوره‌ای بر پیامبر [ص نازل می‌شد، برخی از نویسندگان را فرا می‌خواند و می‌گفت: «این آیات را در سوره‌ای قرار دهید که چنین و چنان است و همچنین سخن زید بن ثابت که گفت: «ما نزد پیامبر [ص بودیم و قرآن را از روی کاغذ، می‌نوشتیم» «۱»، هر دو روایت دلالت دارند بر این که کاتبان وحی، دقت می‌کردند که آیات هر سوره مجموعه‌ای مرتب و با هم و در مکان ویژه‌ای باشند تا این که اجرای فرمان پیامبر [ص هنگام نزول وحی بر آنان آسان باشد و آیات را در جایگاه خاص خود قرار دهند. حقیقت آن است- با ثبت متن قرآن به این شیوه دقیق- این گونه هم شد، اگر چه عوامل دیگری در به وجود آوردن وجوه متفاوت با متن مکتوب قرآن یاری رساندند، از جمله اجازه در قرائت به آنچه که با توانمندیهای لهجه‌ها از حیث آوا و زبان، هماهنگ بود. همچنین یک عرب، اساسا در نقل متون به حافظه‌اش- با توجه به شیوع بی‌سوادی در شبه‌جزیره- تکیه می‌کرد و نیازی نیست تا بگوییم، کتابت ابزار پیمان بستن یا نقل علمی نبوده است و کاربرد مفیدی جز در مسأله ثبت و نگارش قرآن نداشته است. گر چه نگارش آن به واسطه اهتمام شدید پیامبر [ص به نگارش متن از ترس از بین رفتن یا تحریف بوده است، امّا این روند ثبت و نگارش را عموم اعراب رعایت نمی‌کردند چون این روند ثبت در خانه پیامبر [ص و اصحاب ویژه ایشان سپرده شده بود «۲». بدین ترتیب مردم قرآن را به طور شفاهی نقل می‌کردند، بعضی از آنها، افراد ویژه‌ای بوده‌اند که آن را به همان «حرف»، آن چنان که به آنها آموزش داده شده بود، بدون کم و زیاد کردن نقل می‌کردند و بعضی افراد معمولی بودند که خداوند نقل قرآن را بر آنان به طور موقّت آسان کرده بود. اینان در جای جای سرزمین اسلامی و با جنگها، پراکنده می‌شدند تا

(۱) السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۰.

(۲) در این خصوص رجوع کنید به: ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، صص ۲۲ و ۳۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۸ مردم را همان گونه که حفظ کرده بودند و هر گونه که توانسته بودند آن را ثبت کنند، آموزش دهند. بدون شک، برخی از خطاها در اثر اعتماد صرف به حافظه رخ می‌داده. امّا بدیهی است که این خطاها غیر عمدی بوده است، خطاهایی که علّت آن بحرانی است که در روزگار عثمان رخ داده بود و مردم به تکفیر یکدیگر می‌پرداختند- چنان که بیاید- با این همه، معقول نیست تا زمانی که وجوه قرائت شده با هم متعارض نباشند و یا بعضی، تحریف آشکاری نشده باشند- در نتیجه خطای حافظه و نبودن مصحفی ثبت شده تا الگوی مردم باشد- موضع گیری به موضع تکفیر منجر شود. مطلب دیگری که در رابطه با موضوع ما، نمایانگر اهمیت است، چیزی است که از برخی صحابه ویژه مثل ابن مسعود، ابیّ بن کعب، عمر، علی [ع و دیگران، سر زده است. چه اینان دارای نسخه‌هایی از قرآن بودند که از پیامبر [ص فرا گرفته و اندک اختلافی با مصحف نمونه [امام که بعدها عثمان نوشت، داشتند. این اختلافات به دو علّت باز می‌گردد: ۱- منشأ اختلاف، آموزش وجوه قرائتی بوده که پیامبر به اینان اجازه داده و آن را بر اینان خوانده است. ۲- مهم‌تر از این، منشأ اختلاف، توهّمی بوده است که برای برخی از وارثان این نسخه‌ها و کسانی که از آنها می‌گرفتند، بوده؛ به طوری که برخی از صحابه در حاشیه مصحفهای خود مطالبی می‌افزودند و یا در میان متن، برخی تفسیرهایی را که به فهم متن کمک می‌کرد یادداشت می‌کردند. به ویژه اگر آن جمله‌های دخیل، حدیثی از پیامبر [ص و یا تفسیری از ایشان بوده باشد. البته صحابه در نسخه‌های خود بین آنچه که متن بود و آنچه که تفسیر و توضیح بود، جدایی می‌افکندند. امّا با گذشت زمان، امر بر برخی از مردم و وارثان این مصاحف مشتبه شد و تمام مصحف را متن به حساب آوردند و پنداشتند که آن توضیحات آیاتی از قرآن می‌باشد. در قرائتهای شاذ، از این نوع، روایتهای فراوانی آمده است که در آنها اختلاف به زیادت یا نقصان وجود دارد. بدون

شک، اینها به نظر ما قرآن به حساب نمی‌آیند بلکه قرائتهای تفسیری هستند. امری که ابو حیّان در تمام مواضع اختلافی این چنین؛ به آن اعتقاد دارد. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۷۹ گذشتگان این مطلب را دریافته بودند و در بسیاری از نوشته‌های خود بدان اشاره کرده‌اند به ویژه ابن جزری. می گوید: «بسیاری از دانشمندان تصریح کرده‌اند، حروفی [قرائتهایی که از ابیّ، ابن مسعود و دیگران روایت شده است و با این مصاحف اختلاف دارند، منسوخ (۲) است امّا کسی که می گوید: برخی صحابه همچون ابن مسعود اجازه «قرائت به معنا» را داده است بر او دروغ بسته‌اند چه او گفته است: «در قرائتها نگریستم و قاریان را به هم نزدیک یافتم، «۱» پس آن گونه که به شما آموزش داده شده، قرائت کنید» آری! گاهی اینان تفسیر را در قرائت به عنوان توضیح و تبیین وارد می کردند، و چون آنچه را که از پیامبر [ص فرا گرفته بودند برایشان محقّق بود، از اشتباه در امان بودند. چه بسا برخی از آنان، این بیان تفسیری را با پیامبر [ص می‌نوشتند، امّا ابن مسعود از این کار اکراه داشت چنان که مسروق از او روایت کرده است که وی از تفسیر قرآن اکراه داشته است و دیگران از او روایت کرده‌اند که می گفت: «قرآن را بپیرایید و آن را به آنچه که از آن نیست، نیامیزید.» «۲» سیوطی، مجموعه‌ای از اخباری را افزوده است که بر تأکید این دیدگاه می‌افزاید. وی قرائتهای قرآن را به «متواتر»، «مشهور»، «آحاد»، «شاذ» و «موضوع» تقسیم کرده است. سپس می گوید: «برای من قسم ششمی هم پیدا شده است که شبیه نوعی حدیث به نام «مدرج» می‌باشد و به عنوان تفسیر بر قرائتها افزوده شده است (۳) مثل قرائت سعد بن ابی وقّاص: وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ (من امّ) «۳» (۴) که سعید بن منصور روایت کرده است. یا قرائت ابن عباس: لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّکُمْ (فی مواسم الحجّ) «۴» (______________________________» ۱) متن درست، آن است

که استاد شاکر در تفسیر طبری آورده است: انّی سمعت الی القرأة فوجدتهم متقاربین. (مقدمه تفسیر طبری): (قرائت قاریان را نیوشیدم و آنها را به هم نزدیک یافتم). [متن کتاب این است: نظرت فی القراءات فوجدتهم متقاربین . (۲) ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۳۲. (۳) نک: نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۲: و اگر مرد یا زنی که از او ارث می‌برند کلاله [بی‌فرزند و بی‌پدر و مادر] باشد و برای او برادر یا خواهری باشد ... (۴) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۹۸: بر شما گناهی نیست که [در سفر حج فضل پروردگارتان [روزی خویش را بجویید ... تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۰ که بخاری آن را روایت کرده است. یا قرائت ابن زبیر وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ (و یستعینون باللّه علی ما اصابهم) «۱» عمر بن خطاب می گوید: «نمی‌دانم آیا [و یستعینون باللّه علی ما اصابهم قرائت زبیر است یا تفسیر آن؟ سعید بن منصور و ابن انباری آن را روایت کرده‌اند و ابن انباری عقیده پیدا کرده که [و یستعینون ... اصابهم تفسیر است. از حسن [بصری روایت شده است که قرائت می کرد: وَ إِنْ مِنْکُمْ إِلَّا وارِدُها، (الورود: الدّخول «۲» ابن انباری می گوید: «ورود» به معنای دخول [الورود: الدخول ، تفسیری است از حسن که برخی از راویان در آن دچار اشتباه شده و آن را در قرآن وارد ساخته‌اند «۳». [آیت اللّه خویی در خلال سخنش به این موضوع که گفته شده «علی (ع) مصحفی غیر از مصحف موجود داشته و چیزهایی داشته که در قرآن موجود نبوده است» «۴» پرداخته و در ردّ این شبهه می گوید: «درست آن است که این امور اضافی، تفسیری به عنوان تأویل می‌باشند.» «۵» آنچه که از همه اینها، استفاده می‌بریم، این است که تمام وجوه قرائت که از مصحف موجود، به زیادت یا نقصان، روایت شده است یا خارج از روایت شاذ نیست و قرآن بودن آن ثابت نمی‌باشد و یا از نوع قرائت (مدرج) هستند که به عنوان تفسیر و توضیحی در متن گنجانده شده که باز هم از قرآن نیستند. با توجه به این مطالب، بیان می کنیم، روایتهایی که در بحث از منابع قرائتهای شاذ به آنها دست یافتیم و به آنها اعتماد کردیم و همچنین آنچه را که خاورشناس، آرتور جفری در کتاب المصاحف تألیف حافظ ابو بکر عبد اللّه بن ابی داوود سلیمان بن اشعث سجستانی (در

(______________________________۱) نک: آل عمران (۳)، بخشی از

آیه ۱۰۴: و باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی باز دارند ... (۲) نک:

مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۷۱: و هیچ کس از شما نیست مگر [این که در آن وارد می گردد. (۳) جلال الدین عبد الرحمان السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۷۷. (۴) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، ص ۱۷۲. (۵) همان، ص ۱۷۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۱ گذشته به سال ۳۱۶ ه. ق.) در ضمیمه بزرگ کتاب مذکور «۱» مرتب نموده است، همه اینها از قرآن نیست بلکه از همان دسته‌ای است که ذکر کرده‌ایم. ما معتقدیم آن زیادتهای بیانی، ضروری بوده‌اند و وجود آنها هم در آن شرایط تاریخی، طبیعی بود. به نظر ما اینها نشانه‌های جزئی نخستین دانشی هستند که بعدها به علم تفسیر قرآن مشهور گشت، یعنی صحابه با این شرح و تفسیرهای جزئی، سنگ بنای نخستین این دانش را پی‌ریزی نمودند. آنها در شرایطی که شیوه‌های تألیف یا تحلیل متون شناخته شده نبود، چاره‌ای جز این کار نداشتند. انگیزه آنها به این کار، هراس آنها بر نسلهای بعدی بود تا در فهم کتاب خداوند گمراه نگردند و ادای امانتی بود که بر عهده‌شان بود و با اخلاص کم نظیر و عشقی راستین و استوار، آن را ادا کرده بودند. نسلهای بعدی، این نشانه‌ها و اشارات به مضامین متن قرآن را، با اختلاف دیدگاهها، دریافتند و احکام فقهی یا گرایشهای تفسیری را بر آن بنا کردند و بدین ترتیب ساختار روشمند علم تفسیر تکمیل گشت. امّا- از باب کامل نمودن بحث- بر آنیم که دیدگاه خاورشناسان را در این مشکل خاص، بیان کنیم. وقتی که ما در ردّ روایتهای اشاره شده، بر این امر تکیه می کنیم که اساس آن از حیث سند، ضعیف است بر اساس همان مبنایی است که مسلمانان، متونی را که از پیامبر [ص و اصحابش به آنها می‌رسیده، به آن توثیق می کردند که فرهنگ اسلامی در این باره فنّی مستقل به نام «جرح و تعدیل» را نو آفرید. بدون شک یکی از بزرگترین عامل زمینه‌ساز پیدایش علم جرح و تعدیل، دروغ وضع کنندگان، دروغ بستن هواپرستان و نسبت دادن سخنانی به قرآن و سنت برای استحکام بخشیدن انحرافشان بوده است و بدان وسیله با گرایش درست در عقیده و شریعت مبارزه می کردند. مسلمانان اخبار را از دهان افراد [راویان و از آنچه در نسخه‌هایشان نوشته بودند، می گرفتند و همیشه به وضعیت و شایستگی آنان توجه می‌نمودند. آنها هرگز بین دانش فرد و رفتارش جدایی نمی‌افکندند. در نظر درست اینان، شخص وحدتی متکامل داشت که رفتارش بر علمش و علمش بر رفتارش تأثیر می گذارد. از این رو، گریزی از بررسی دقیق احوالش که ریزترین

nediel ,naruq eht, ۱۹۳۷ .(۱________________)

fo txet eht fo yrotsik eht rof slairetam . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۲ جزئیات زندگی ذهنی و رفتاری را بررسی کند تا رد و قبول نقلش ممکن باشد، نیست. گمان نمی کنیم که فرهنگی در روی زمین بر چنین مبنای نقدی روشمند و پاکیزه بنا شده باشد. این چیزی است که مسلمانان در آن یگانه‌اند. به همین خاطر، توده خاورشناسان، نسبت به روش مسلمانان دچار شگفتی نشدند. آنها روش دیگری را به کار بستند و آن، این که: «آرا و پندارها و تصورات را گرد می‌آوردند تا با پژوهش و بررسی آنچه که مطابق مکان، زمان و شرایط اوضاع است و نیز با توجه به اهمیت بخشیدن متن بدون اسناد به نتایجی دست یابند» «۱». اگر این درست باشد که دانشمندان، این روش [خاورشناسان را در حوزه‌ای به دست داده‌اند که تلاشهای پیشینیان آن را بررسی نکرده و مجهول و مبهم مانده است، ولی به کارگیری این روش در نقد و بررسی کلمه به کلمه و حرف به حرف نتایج به دست داده پیشینیان بر مبنایی که بیان کرده‌ایم، درست نیست. به عبارت دیگر، اگر چنین روشی در بررسی و تحقیق متون کتابهای مقدس پیش از قرآن، درست باشد از آنرو بوده که این کتابها و شرایط (وضع) آنها و تلاشهایی متداول در (اصلاح) آنها، همه به شک و تردید فرا می‌خواند؛ شکّی که با عقل و خرد نسلهای پیشین یهودی و مسیحی در نیامیخته بود. امّا در رابطه با قرآن، مسأله کاملا متفاوت است زیرا هر آنچه که شکّی برمی‌انگیخت یا گمانی را آماده می‌ساخت، بزرگان و دانشمندان آن را با روشی قاطع که با فراگیری‌اش به غایت رسیده، بررسیده، و با سنجش آن روش به هدف دست می‌یازیدند، چه در نقد سندها و چه در نقد متون. از این رو نمی‌دانم چگونه رای‌ها، پندارها و تصوّرات کسی که آنها را جمع آورده، آن امکان را یافته است تا وی را به واقعیتی فعلی در آن روزگار دور و آن جامعه آرمانی رهنمون باشد؟ چگونه در زمانی که ذوق عربی این شخص، ناتوان گشته و

حرمت روشهای صاحبان عربیّت در تحقیق و ژرف‌نگری را رد کرده و با عقل و گمان خود مسائلی قیاس کرده، چنین چیزی ممکن است؟ چگونه ممکن است، در حالی که در قیاس او بررسی گذشته‌ای است که کرانه‌های آن از هم دور و آثار مکانی و زمانی‌اش ناپیدا و شرایطش کاملا از زمان حال______________________________،

(۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۳ متفاوت است؟ چنان که کاملا ـ با شرایط امّتهای پیشین از اهل کتاب نیز متفاوت می‌نماید. چنین روشی، صاحبش را تنها به لغزش در رأی و عقب‌گرد طرح و نقشه و از دست دادن هدف سوق می‌دهد. به عبارت دیگر، شک کردنی چنین روشمند در مسأله‌ای که نقد و بررسی آن به دقیق‌ترین گونه‌های شک نظام‌مند انجام گرفته است، محلّی از اعراب ندارد این همان نقطه جدایی بین ما و خاورشناسان است که درباره تاریخ قرآن، مطلب نوشته‌اند. چه نولدکه، نویسنده کتاب «تاریخ قرآن» که در ۱۸۶۰ م. چاپ شده است و چه بعد از او، شوالی «۱» و برگشتراسر «۲» و پرتزل «۳» و آرتور جفری «۴» که روش او را کامل کردند و بالاخره چه خاورشناس رژی بلاشر که در کتاب «درآمدی بر قرآن» و ترجمه‌اش از قرآن برخی از آیات ساختگی را در متن قرآن، با این ادعا که موجب تکمیل قرآن می‌شود، گنجانده «۵»

)______________________________ ۱) .(۲) yllawhcs

۴) lzterp otto .(۳) ressartsgreb) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۴۰. (۵) مثلا به ترجمه او از سوره نجم بنگرید که در درون متن قرآن، برخی عبارات ساختگی مثل «تلك الغرانیق العلی و انّ شفاعتهنّ لترتجی» را آورده است و آن را میان آیات [جای نقطه چین «أَ فَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى وَ مَناةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرى ...... أَ لَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثى قرار داده است. وی این مطلب را از خبری نادرست در کتابهای تفسیری گرفته است. چنان که ابو الحسن علی بن احمد واحدی در «اسباب النزول» چاپ هند، سال ۱۳۱۵ ه. ق. صفحه ۲۳۳ هم آن را آورده است قرطبی در [الجامع لاحکام القرآن ، ج ۱۲، صص ۸۰- ۸۲ اشاره کرده است که حدیثهای نقل شده در نزول آیه وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ (و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز این که هر گاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه می‌کرد) حج (۲۲)، بخشی از آیه ۵۲. احادیثی است که راویان آن پنداشته‌اند که به حادثه غرانیق اشاره دارد. این احادیث هیچ یک درست نیستند و قرطبی با نقل سخن قاضی عیّاض در کتاب «الشفاء» آورده است که «تو را همین کافی باشد که این حدیث به نحو صحیح آورده نشده و آن را با سندی صحیح و متصل و مورد اعتماد نقل نیامده است». من [دکتر شاهین در کتاب «اسباب النزول» واحدی، این حدیث را از سعید بن جبیر «مرسل» یافتم چه طریق آن تا «سعید بن جبیر» این است: ابو بکر حارثی از ابو بکر بن حیّان و او از ابو یحیای رازی و او از یحیی (که منظور، یحیی بن سعید قطان است) و او از عثمان بن اسود. در این طریق، سه نفر نخست «مجهولند» و ابن ابی حاتم رازی به هیچ یک از آنها در کتاب «الجرح و التعدیل» اشاره نکرده است. سلسله سند نیز «منقطع» است. علاوه بر این، شافعی و ابن حنبل و دیگران، احتجاج به مراسیل را ضعیف شمرده‌اند (ر. ك: توجیه النظر الی اصول الأثر، شیخ طاهر بن صالح بن احمد الجزائری الدمشقی، ص ۱۵۲، اول، ۱۹۱۰.) همچنین نگاه کنید به: محاسن التأویل، تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۴ این مبنا، همان مبنایی است که خاورشناسان، اندیشه‌شان را در باب این مسأله، بر آن بنا کرده بودند. اکنون بگذاریم بلاشر رایش را در باب موضوعمان یعنی «قرائت به معنا» بیان دارد. او می‌گوید: «در خلال دوره‌ای که از بیعت علی [ع در سال ۳۵ هجری قمری تابعیت خلیفه پنجم اموی، عبد الملك، در سال ۶۵ هجری قمری آغاز می‌شود، تمایلات مختلفی وجود داشته که تمامی رو در روی هم قرار داشتند. با وجود این، مصحف عثمان در تمام سرزمینها نفوذ خود را می‌افزود، چون پشتیبان آن، کسانی بودند که در تدوین آن، مشارکت داشتند و پستهای مهمی را در شام اشغال کرده بودند. شاید مقارن همین زمان، بوده است که نظریه مشخصی پدید آمد که دلالت بر این داشت که اقدام اصلاحی عثمان ضروری بوده است. برای برخی از مؤمنان، متن قرآن با حرفش مهم نبوده

است بلکه روح قرآن مهم بود، لـذا انتخاب وجه قرائتی (حرف) در قرائتها که بر ترادف محض مبتنی بود، مسأله چندان مهمی نبود و نگرانیی را بر نمی‌انگیخت. این نظریه که به آن «قرائت به معنـا» اطلاق می‌شود، بـدون شک از خطرناکترین نظریه‌هاست چون تعیین متن قرآن و رواج آن به خواسته و میل هر فردی متکی بود. چنین موضعی- با پذیرش این امر که با وحی صاحبان مصاحف مخالف نبوده است و بدعتی به شمار نمی‌آورد- بهترین چیزی است که موضع طرفداران این مصاحف را تقویت می‌کرد و موجب استحکام موقعیت مصاحف متشتّت می‌گردیـد. با این همه، هر چه زمان می‌گـذشت و نژادهای غیر عرب در جامعه اسلامی ادغام می‌شدنـد، وجوه مختلف قرائتی که غیر ارادی بود، فزونی می‌یـافت تـا جـایی که پاره‌ای از این قرائتها، بر اساس مصـحف عثمانی، شـکل گرفته بودند» «۱ ______». قاسمی، ج ۱۲، ص ۴۳۶

تا رای امام محمـد عبده را ببینید. در این منبع می‌بینید که ابن اسحاق می‌گوید: این حدیث ساخته زنادقه است و ابن حزم می‌گوید: دروغ محض است علی رغم همه اینهـا، قاضـی عیـاض این خبر را از حیث متن مورد نقـد و بررسـی قرار داده است. بنابر این ردّ این حـدیث از حیث سـند و متن و پـاک و منزه نمودن پیـامبر (ص) از نسـبتی که در این قطعه سـاختگی به او داده شـد، قطعی است. امّا چگونه بلاشـر با همه اینها،- علی رغم دانشـی که دارد- به این حـدیث قانع شـده است؟! (۱) رژی بلاشـر، درآمدی بر قرآن، صص ۶۹- ۷۰ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، صص ۸۶- ۸۸]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۵ مهمترین چیز در این متن، آن است که بلاشر می‌گوید، برای برخی مؤمنان، روح قرآن مهم بود نه حرف و متن آن، این مطلب نظریه‌ای را در خلال سال ۳۵ تا ۶۵ هجری قمری بـه وجـود آورد کـه در واقـع، اجـازه قرائت وجهی (حرفی) به جـای وجه دیگر (حرف دیگر) را می‌داد. اجـازه‌ای که در روزگـار پیـامبر [ص بنا به شـرایطی که گفتیم، موقّت بوده است، البته با رعایت این امر که هر کس قرآن را آن گونه که به او آموزش داده شـده، قرائت نماید. این شـرایط، با کار عثمان پایان یافت و اگر بعد از این تاریخ بقایایی از آثار این اجـازه موقّت مانـدگار شـده، بـدون شک در حال انقراض بود. تا این که به طور کلی از زبان جامعه ناپدیـد شـده است این بقایا در برخی از مصـاحفی که دست به دست نقـل می‌شـده، بـاقی مانـده و در خلاـل آن، دچـار تحریف جاعلان شـده به طوری که از سر ناسازگاری و دشـمنی، چیزهایی می‌افزودند. ما اساسا در ارزش سندهایی که این وجوه مختلف قرائتی را به ما رسانده‌اند که در متن قرآن کم و زیاد می‌کنند و یا کلماتی از آن را با کلماتی ناهماهنگ با رسم الخط عثمانی، تغییر می‌دهند؛ شک داریم. به نظر ما قبل از صـدور هر حکمی در باب درستی این وجوه، به تلاش زیادی در نقد سـندها نیاز است؛ امری که خاورشـناسان به مفید بودن آن- چنان که گفتیم- پذیرشـی ندارنـد. امّا سـخن بلاشـر که می‌گویـد، ادغام نژادهای غیر عرب در جامعه اسـلامی که بعضـی وقتها این وجوه مبتنی بر معنا را می‌افزودنـد، نگاهی دو رو دارد، چه وی اشاره دارد که برخی وجوه، ناشـی از تصـرفات شخصـی نژادهای غیر عرب است؛ اگر این مطلب درست باشد، از قویترین چیزهایی است که شک و تردید ما را در درستی این وجوه منسوب به صحابه یا تابعین و غیر اینان، تقویت می‌کنـد. امّا منظور از پنـدار او که پاره‌ای از این وجوه بر مبنای مصـحف عثمانی به وجود آمده‌اند، چیزی جز شک افکندن در ارزش قرائتهای مختلف صـحیح که هماهنگ با رسم الخط عثمانی‌اند و بالاتر از آن، جز شک افکندن در خود رسم الخط عثمانی نیست؛ رسم الخطی که یکی از معیارهای سه‌گانه درستی و صـحت قرائتها می‌باشـد. شـگفت آن که بعـد از این، دکتر مصطفی مندور تلاش می‌کند تا اطلاعات دیگری را بدون اعتماد به منابع، به سخن بلاشر بیفزاید که به هیچ رو به مسأله قرائت بـه معنـا، خـدمتی نمی‌کننـد. اطلاعـاتی کـه بـا غفلت از ارزش سـندشان از حیـث درستی و ضـعف برگرفتـه شـد، تـا تـاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۸۶ مبنـایی باشـد در تأییـد نظریه قرائت به معنا، وی در فصـلی، تحت عنوان «قرائت بر اساس معنا» می‌گویـد: «بـه طـور خـاص، نکته‌ای وجـود دارد که اتفـاق نظر بسـیاری است و آن، این که: گـاهی قرآن به وجـوه فراوانی خوانـده می‌شـود. البته بر این مبنـا که معنـا رعـایت شـود چنـان که متـون فراوانی این انـدیشه را تأییـد می‌کننـد. به عمر نسـبت داده شـده که می‌گفت: «تمام قرآن درست است تا زمانی که مغفرت جای عذاب و عذاب جای مغفرت را نگیرد». ابن مسعود از تعدّد قرائتها دفاع

می کرد؛ با این تأکید که وی بعد از نظر به اختلاف قرائتها، چیزی جز مترادفات را نیافته است. ابو شامه مقدسی از برخی بزرگان نقل می کند که: «ابتدا، قرآن به زبان قریش و همسایگان فصیح آنها نازل شد و سپس به عربها اجازه داده شد تا با وجود اختلافشان در الفاظ و اعراب، به زبان خودشان که به آن عادت کرده‌اند، قرآن را بخوانند و به هیچ یک از آنان تکلیف نشده است تا از زبان [لهجه خود به زبان [لهجه دیگری منتقل شوند. ابن قتیبه این تغییر در واژگان را چنین تعبیر کرده است که: «اگر به هر گروهی دستور داده می‌شد تا از زبان خود که در کودکی، جوانی و پیری به آن عادت کرده بودند، عدول نمایند، کار بسیار دشوار می‌شد و به بحران تبدیل می گشت» (دکتر مندور، متون مشابه دیگری را هم نقل کرده که همگی از کتاب «الاتقان» می‌باشد). وی در ادامه می گوید: «از این وجوه تفسیری، اندیشه «قرائت بر اساس معنا» شکل گرفت. نمونه‌هایی وجود دارد که به ما نشان می‌دهد، تا چه حدّی مؤمنان از کلام خداوند در حد حروف آن پیروی می کردند و خود پیامبر [ص هم متوجه نشد که کاتب وی، عبد اللّه بن ابی سرح، کلمات را هنگام خواندن پیامبر [ص بر او، در هنگام نوشتن تغییر می‌داد». در ادامه خبرهایی را نقل می کند که بر رواج این نظریه در جامعه اسلامی دلالت دارد. او می گوید: «عمر بن عبد العزیز فهمید که مردی هنگام خواندن قرآن، نظام آیات را تغییر می‌دهد و هر گاه قرائتش قطع می‌شود، ادعا می کند که تا زمانی، تمام متن در هر نظامی ذکر می‌شود، بر او گناهی نیست، چنان که روایت شده است، مسلمانی دیگر برخی کلمات را با مترادفهایش جا به جا می کرد.» «۱». دکتر مندور پنداشته که این دو خبر اخیر را از کتاب «الاغانی» (ج ۳، ص ۲۶۱، چاپ

(______________________________ ۱) مصطفی مندور، رسالة الشواذ، ص ۱۱۳ به بعد. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۷ دار الکتب،) بنا به اشاره وی در پانگاشت صفحه ۱۵ رساله‌اش، یافته است و نیازی به سند خبر نیست؛ چنان که در روش خاورشناسی، مهم آن است که خبرهایی یافت شود؛ هر چند که ظن و گمان باطلی باشد و هر چند صاحب خبر- به فرض درستی واقعه- نادان، احمق، بی‌پروا و زندیق باشد. ما مطمئن هستیم که چنین کاری نه از قاریان سر می‌زند و نه از دانشمندان. ما تلاش کردیم تا به متن این دو خبر که وی اشاره کرده است، دست یابیم از این رو در اخبار عمر بن عبد العزیز و حتّی در اخبار عمر بن خطاب و در دیگر موضوعهای جلد سوم کتاب اغانی و جلدهای ما قبل و ما بعدش تا جلد دهم جستجو کردیم ولی از آن دو خبر چیزی نیافتیم (۵) شاید این دو خبر آنچه باشد که علاوه بر این دو خبر، از کتاب دیگری به نام «محاضرات الادباء» از راغب اصفهانی یافته‌ایم. در این کتاب، این اخبار زیر نام (من غیّر حرفا من القرآن فأتی بنادرة و لمّا روجع: (آن که حرفی [قرائتی از قرآن را تغییر داد و قرائت نادری را بیان داشت و از آن قرائت برنگشته است،) آمده است: ۱- حجّاج به زنی از خوارج گفت: چیزی از قرآن، برایم بخوان. پس خواند: (إذا جاء نصر اللّه و الفتح و رأیت النّاس یخرجون من دین اللّه أفواجا) «۱». حجّاج گفت: وای بر تو! «یدخلون» می‌باشد. زن گفت: آنها داخل می‌شدند ولی تو آنها را خارج کردی. ۲- بادیه نشینی چنین خواند: (انّا بعثنا نوحا الی قومه) «۲» بدو گفته شد: «ارسلنا» می‌باشد پس گفت: میان آن دو تفاوتی جز لجاجت تو وجود ندارد. ۳- کسی چنین خواند: (فمن یعمل مثقال ذرّة شرّا یره و من یعمل مثقال ذرّة خیرا یره) «۳». به او گفتند: آن را تغییر دادی. گفت: خذا انف هر شی أو قفاها فانّه کلا جانبی هر شی لهنّ طریق «۴» (۶) در این سه خبر که از حیث محتوا، به هم شبیه هستند، این موارد ملاحظه می‌شود: ۱- صاحبان این اخبار، افراد ناشناخته‌ای هستند و به احتمال زیاد، واقعا آدمهای نادانی

(______________________________ ۱) نک: نصر (۱۱۰)، آیه ۱ و ۲. (۲) نک: نوح (۷۱)، بخشی از آیه ۱. (۳) نک: زلزال (۹۹)، آیه ۷ و ۸. (۴) الراغب الاصفهانی، محاضرات الادباء، ج ۱، ص ۸۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۸ بوده‌اند جز آن زن که قصدش تمسخر حجّاج بوده است. ۲- هر یک از این صاحبان اخبار، از سوی کسی که حرفشان [قرائتشان را شنیده، آگاهانیده می‌شدند و همین آگاهانیدن، دلیلی است بر این امر که جامعه به صورت حفظ شده قرآن پای بند بود و اجازه تغییر آن وجود نداشت. ۳- پیداست، بادیه نشینی که «بعثنا» را با «أرسلنا» جابه‌جا کرد، متن

قرآن را حفظ نبوده و تصرّف وی در متن، از قبیل خطای در حافظه بوده است. وی ردّ خویش را بر اساس روایتی از گذشتگان پیش نبرده بلکه با متّهم کردن طرف مقابل به لجاجت، دست یازیده است. گاهی اتفاق می‌افتد که خبری وارد شده و گوینده آن، می‌پندارد، خبرش سندی از فهم و اساسی از تأویل دارد. از جمله مطلبی که فرّاء روایت کرده است که بادیه نشینی برایم چنین خواند: (و امّا بنعمهٔ ربّک فخبّر) «۱» گفتم: «فحدّث» می‌باشد. بادیه نشین گفت: «حدّث و خبّر یکی است.» «۲». چنین دلیلی ما را به یاد مطلبی که اعمش نقل کرده است، می‌اندازد. او می‌گوید: از انس بن مالک شنیدم که می‌خواند: (لولّوا الیه و هم یجمزون) «۳». گفته شد: «یجمزون» چیست؟ در آیه «یجمعون» است. گفت: «یجمحون و یجمزون و یشتدّون یکی هستند.» «۴». همچنین اعمش از انس حکایت کرده است که وی «اقوم قیلا» را چنین می‌خواند: «اصوب ...». به او گفته شد: ای ابو حمزه «اقوم قیلا» درست است. انس گفت: «اقوم، اصوب و اهیأ یکی هستند» «۵» بدون شک آنچه از انس بن مالک روایت شده است، داخل در حوزه حروف هفتگانه می‌باشد، آن گونه که از پیامبر [ص فهمیده و چنان که تأکید کردیم قرائت به حروف هفتگانه، اجازه‌ای است موقتی. از طرفی به که کار رفته، چنین قرائتی از انس

(۱) نک: ضحی (۹۳)، آیه ۱۱. (۲) ابن خالویه، مختصر البدیع فی القراءات الشاذهٔ، ص ۱۷۵. [و نیز بنگرید به: فرّاء، معانی القرآن، ج ۳، ص ۲۷۴]. (۳) نک: توبه (۹)، بخشی از آیه ۵۷: اگر پناهگاه یا غارها یا سوراخی [برای فرار] می‌یافتند، شتابزده به سوی آن روی می‌آوردند. (۴) ابن جنّی، المحتسب، ص ۷۲. [جمح- جمز- اشتدّ اسرع (۵) همان، ص ۱۶۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۸۹ با توجه به فهمش به محتوای قرائتش، جایز است امّا در خصوص آن، عرب گمنام، شکی در پیوستن وی به همتایانش که اخبارشان را از راغب اصفهانی روایت کردیم وجود ندارد و شخصی چون فرّاء که از پیشوایان قاریان است، اشتباه وی را اصلاح کرده است. ابن جنّی از قرائت انس (یجمزون) دفاعی کرده است که خوب است در این جا نقل شود. وی چنین می‌گوید: «ظاهرا گذشتگان حرفی را به جای حرفی دیگر، بدون آن که قرائتی به آن پیشی گرفته باشد قرائت می‌کردند امّا با هماهنگی در معنا. این موضعی است که اگر چنین باشد، سرزنش کننده‌ای به چنین قرائتی طعنه می‌زند و می‌گوید: تمام این حروف [وجوه قرائتی از پیامبر [ص نیست و اگر از او باشد، جا به جایی واژه‌ای جای واژه دیگر تا وقتی که چنین اختیاری از سوی پیامبر بدان داده نشده، جایز نمی‌باشد و نیز اثر این حروف از پیامبر [ص باشد، قرائت «یجمزون» هم انکار نمی‌شود. امّا تنها چیزی که هست حسن ظنی است که به انس وجود دارد و به تقدم قرائت به این سه وجه «یجمحون، یجمزون و یشتدّون» فرا می‌خواند. چنان که وی می‌گوید: به هر قرائتی از این سه، که می‌خوانی، بخوان که همه آنها از پیامبر [ص شنیده شده است، چون فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی شافی و کافی هستند». اگر گفته شود: اگر همه این حروف خوانده شده باشند، حتما به ما می‌رسید؟ گفته می‌شود: مگر انس در رساندن آن کافی نیست؟ امّیا اگر گفته شود: انس آن حروف را به عنوان قرائت حکایت نکرده است بلکه بین آنها در معنا جمع کرده است و علت جواز قرائت را به معنا دانسته است نه به این علّت که قرائتی پیشین باشد؟ گفته می‌شود: پاسخ آن، همان حسن ظن به انس است که قبلا ذکر شد.» «۱» ما یقین داریم که قرائت این وجوه از جانب پیامبر [ص مجاز بوده است امّیا با جمع قرآن در یک مصحف توسط عثمان پایان یافت از این‌رو هیچ کس حق ندارد بعد از اجماع بر مصحف عثمان به آن وجوه، قرائت نماید. البته این وجوه از باب تفسیر می‌تواند ذکر شود ولی از باب تلاوت نه، چنان که وضع موارد زیادی در مصاحف صحابه، این چنین است.

(۱) ابن جنّی، المحتسب، ص ۷۲.

تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۰ تأمل ما در این موارد، این قطعیت را می‌بخشد که این موارد اضافی کاملا از زبان معجزه وحی جدایند. در این پژوهش نمونه‌هایی از بررسی مصحف ابن مسعود و دیگران را ارائه خواهیم کرد. امّا اخبار آن بادیه نشینان، شایسته نیست که ابزار تثبیت فرضی باشند که واقعیت تاریخی در آن روزگار، چنین چیزی را نمی‌پسندد، چون هیچ کس مخالفان

مذهب خود را قبول ندارد بلکه مردم، قرائت یکدیگر را نادرست می‌شمردند. ارزش این اخبار از مقایسه جایگاه صحابه‌ای چون انس یا ابن مسعود با عربی گمنام- از حیث سلامت حکم، دقّت فهم و تفاوت شرایط زمانی- روشن می‌شود. شرایط زمانیی که یکی در عصر پیامبر [ص است و دیگری در قرن دوم و سوم. از طرفی، در این روزگار اخیر [قرن دوم و سوم ، اخباری از این نوع، از هیچ کس نیامده است. در هر حال اینها، اخباری نیستند که بر قرآن حجت باشند و تصویری درست از کیفیت بررسی متن قرآن توسط گذشتگان را ارائه نمایند بلکه از قبیل حکایات نادری‌اند که موجب خنده می‌شوند. مثلا خبر عمر بن عبد العزیز با مردی زن صفت در مدینه که زنان مدینه را به فساد کشانده بود عمر وی را خواست و از وی پرسید: آیا چیزی از قرآن به حفظ دارد؟ گفت: «الحمد للّه» را به حفظ دارد و در دو یا سه جا اشتباه می‌کند و قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ می‌خواند و در آن خطا می‌کند و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ را مثل آب روان می‌خواند «۱». آیا بر چنین خبرهایی، روشهای پژوهش در قرآن بنا می‌شود؟ نویسنده [دکتر مندور] را می‌بینیم که به سادگی می‌گوید: قرائت به معنا «اتفاق نظر بسیاری از دانشمندان است». وی در بیان این مطلب، به متنهایی تکیه می‌کند که بررسی آنها و ارائه ذیل بر میزان درستی آن با توجه به زمانشان، گذشت. امّا شگفت آن است که می‌گوید: ابن مسعود بعد از نظر در اختلاف قاریان، تنها مترادفات (semynonys) را یافت. کلمه «مترادفات» در این جا به نظر نویسنده، جانشین یا بازگردان کلمه «متقارب» (نزدیک به هم) است که طبق آنچه به ما از ابن مسعود رسیده جز لفظ (متقاربین) نیست. چگونه برای او (نویسنده) جایز است که به این صورت در (________________ ۱) ابو الفرج الاصفهانی، الاغانی، ج ۶، ص ۳۷۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۱ ترجمه تغییر دهد تا به این نظر برسد که قرائت به معنا به اتفاق نظر بسیاری استناد دارد. او خود نقل کرده است که: «جمهور دانشمندان به شدت، قرائت به معنا را رد کردند چنان که ابن تیمیه از ابن مسعود دفاع می‌کرد و منکر این بود که وی به قرائت به معنا تشویق می‌کرده.» «۱». همچنین از سیوطی تفسیرش از متنی را که جوینی آن را نقل کرده، آورده که گفته: «... بنابر این روایت سنّت بر حسب معنا جایز است چون جبرئیل آن را به معنا بیان کرده است ولی قرائت به معنا را جایز ندانسته است چون جبرئیل آن را به لفظ بیان داشته و اجازه داده نشده که وحی را به معنا آورد ... سپس می‌گوید: راز عدم قرائت به معنا، این است که مراد از قرآن، بیان لفظ و اعجاز آن است و هیچ کس قادر نیست که لفظی جانشین آن بیاورد.» «۲» علی رغم اینها، می‌بینیم که او توجهی به موضع دانشمندان پیشین در باب این مسأله ندارد و به سرزنش خط عربی می‌پردازد و می‌گوید: «خط ناقص عربی، نظارت و ضبط همه روایات [قرائتها] را غیر ممکن می‌سازد و علی رغم تلاشهایی برای اصلاح آن، ما بر این باوریم که روایت شفاهی، تمام آیات قرآن عثمانی و غیر عثمانی را حفظ نموده است.» «۳». در واقع نظام خطی به کار گرفته شده که تا کنون تکمیل آن ممکن نشده است، اجازه دستیابی به ضبط دقیق روایات جز به حفظ کردن متن از طریق حافظه را نمی‌دهد.» «۴». پرسش ما این است که ارزش خط عربی در مشکل قرائت به معنا تا چه حد است؟ این خط در عمل مانعی بود که خروج روایات را از محدوده توانمندیهای خود باز می‌داشت لذا این خط رواج این روایتها را محدود کرد، اگر چه آنها را حذف نکرد. پس در بیان مشکل قرائت به معنا متعرّض شدن به خط عربی، محلی از اعراب ندارد به طوری که خط عربی، علّت اساسی رواج این گونه روایات قرائت به معنا باشد. [دکتر مندور] در این مسأله، تابع رأی خاورشناسانی است که خط عربی را یکی از علل وجود قرائتهای می‌دانند. (این بحث به طور تفصیلی در جای خود خواهد آمد). نویسنده سخنش را با تغییر در کلمات (________________، ۱) مصطفی مندور، رسالهٔ الشواذ، ص ۱۵. (۲) همان، ص ۱۶. (۳) همان. (۴) همان، (به نقل از بلاشر)، ص ۵۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۲ مثل بلاشر، به پایان می‌برد. شاید او مفهوم سخن بلاشر را رسانده، وقتی می‌گوید: «ملاحظه می‌شود، علی رغم همه انواع دخالتی که به واسطه قدرتهای مرکزی یا به واسطه قاریان متخصّص صورت گرفت، روایات از زیاده روی بسنده نکردند و چه بسا این روایتها چیزهایی می‌یافتند که حدیث حروف هفتگانه آنها را مجاز می‌شمرد.» «۱» یعنی مسلمانان در هر روز، علی رغم دخالت قدرتها و

مبارزه قاریان، به ابداع روایتهایی، تنها به خاطر جعل کردن و وجوهی از خیالشان، تا زمانی که پیامبر [ص به تصریح حروف هفتگانه به آنها اجازه داده بود، دست می‌یازیدند. ما قبلا این ادّعا را در بررسی آرای بلاشر رد کرده‌ایم و در این جا نیازی به تکرار آن نیست. امّا نویسنده در جای دیگری از کتابش به مجموعه‌ای از قرائتهایی بر اساس اختلاف لهجه می‌پردازد و سخنش را چنین به پایان می‌برد. «بدون شک غیر ممکن است که در مسأله اعتماد به احادیثی که این ساختهای لهجه‌ای را به عصر صدر اسلام و حتی به پیامبر [ص می‌رسانند، تفکیک قائل شویم. با این همه، می‌توان در این روایتها دلیلی به نفع اندیشه‌ای که تلاوت قرآن را به حسب معنا بیان می‌کند، بیابیم «۲».» با مراجعه به روایتهایی که این حکم، بر اساس آنها بنا شده است، اختلاف لهجه‌ایی را در آن می‌بینیم که کلمه را از شکلی به شکل دیگر که از حیث رسم الخط و تلفظ با آنها مغایر باشد، نمی‌کشاند بلکه بیشتر آنها در حدود رسم الخط عثمانی است و کم‌ترین آنها، خارج از آن. اینک نمونه‌هایی که با قرائت حفص با شماره‌هایی که نویسنده مشخص کرده است (۷) ارائه می‌شود.

در اسمهای ذات

در اسمهای ذات [در بقره ۲ / ۹۷: جبریل، جبرالّ، جبرآل. [در بقره ۲ / ۹۸: میکال، میکائیل «۳»، میکلّ، میکیل. (____۱) مصطفی مندور، رسالة الشواذ، ص ۱۸. (۲) همان، ص ۱۶۳. (۳) علی رغم این که نویسنده، ساختار قرائتی حفص را در برابر روایتهای شاذی که به بیان آنها می‌پردازد، مقدّم داشته ولی در این واژه، ساختار قرائتی حفص (میکال) را ذکر نکرده است بلکه (میکائیل) را مقدّم آورده است که علت عدول تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۳ [در بقره ۲/ ۲۶۵: ربوة، ربوة، ربوة، رباوة، رباوة و رباوة. [در بقره ۲/ ۲۴۹: بنهر، بنهر. [در بقره ۲/ ۲۱۶: کره، کره. [در بقره ۲/ ۵۹: رجزا، رجزا «۱». [در بقره ۲/ ۱۴۳: رءوف، رأف، رئف، روف، روف. [در بقره ۲/ ۱۷: ظلمات، ظلمات.

در فعلها

در فعلها [در یس ۳۶/ ۶۰: الم اعهد الیکم «۲»، اعهد، احدّ. [در کوثر] ۱۰۸/ ۱: اعطیناک، انطیناک. [در حجر] ۱۵/ ۵۳: لا توجل، توجل، تواجل، تاجل، تیجل، تیجل. [در توبه ۹/ ۱۰۹: اسّس، اساس، اساس، أسس، آساس. [در بقره ۲/ ۲۵۸: فبهت، فبهت، فبهت. [در بقره ۲/ ۳۰: و یسفک، و یسفک، و یسفک. [در یوسف ۱۲/ ۸۷: فتحسّسوا، فتجسّسوا.

در ادوات

در ادوات [در ضحی ۹۳/ ۵: و لسوف یعطیک، و سیعطیک. [در نساء] ۴/ ۱۱۴: فسوف نؤتیه، فسیؤتیه. [در نساء] ۴/ ۱۵۲: سوف یؤتیهم، سنؤتیهم ____. از آن را نمی‌دانیم (ر. ک: رسالة الشواذ، ص ۱۵۴). (۱) در رساله دستخط نویسنده، ضبط این دو کلمه بر عکس است که شکل درست همان است که آورده‌ایم (رسالة الشواذ، ص ۱۵۵). (۲) در رسالة الشواذ، اشتباها (الیک) آمده است (رسالة الشواذ، ص ۱۵۶). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۴ در این جا تنها به ذکر آنچه که نویسنده برای شاهد مثال و بررسی انتخاب کرده و ضبط آنها را کامل آورده، بسنده نمودیم و از برخی نمونه‌هایی که در ضبط عربی آنها اشتباه کرده و یا به خاطر اهمال ضبط، توضیح آنچه را که می‌خواسته، نداده، صرفنظر کردیم. اختلاف بین قرائت مشهور و دیگر قرائتهای شاذ در این نمونه‌ها، منحصر به برخی از ویژگیهای لهجه‌ای است که ناشی از برخی پدیده‌های آوایی مثل مماثله، [همگونی «۱»، همزه دادن [همز]، اسکان، استنطاء و برخی ساختهای

فعلی منسوب به لهجه‌ها می‌باشد که بیشتر آنها را رسم الخط عثمانی در بر دارد (۸) هر چند که یکی از دو شرط دیگر یعنی درستی و صحّت سند که همان راز شاذ و ضعیف بودن آن است را از دست داده است. همه این قرائتها تا قبل از گردآوری مصحف، جایز بوده است. امّا ادات استقبال همان «سین» و «سوف» می‌باشد که داخل در اجازه حروف هفتگانه تا قبل از الغای این اجازه با کار عثمان بوده است و دلیل آن، این است که از ابن مسعود چنین قرائتی رسیده است. از طرف دیگر، ادات استقبال، در معرض برخی تغییرات لهجه‌ای بوده است که ابن منظور به آن اشاره کرده است. وی می گوید: گفته‌اند «سویکون» که لام الفعل را حذف کرده‌اند و نیز «سایکون» که لام الفعل را حذف کرده‌اند و عین الفعل را به خاطر آسانی تلفظ تغییر داده‌اند و نیز «سف یکون» که عین الفعل را حذف نموده‌اند، چنان که (در مثال قبل) لام الفعل را حذف کردند «۲». این مطلب، دلالت می کند بر این امر که ادات استقبال اساسا همان «سوف» می‌باشد و چهار وجه دیگر [س- سو- سا- سف اختصار یافته آن است، هر چند که از وجوه رایج و اختصار یافته آن، سین است، با این همه، این پنج وجه، همگی وجههایی لهجه‌ای می‌باشند (۹). از تمام این مطالب می‌خواهیم، بیان کنیم که نمونه‌هایی که نویسنده آورده، بر استنتاجی که ذکرش گذشت، کمک نمی کند. در هر حال به جواز قرائت به معنا دلالت ندارد چون در قرائتی از آن، کلمه‌ای به کلمه‌ای با همان معنا تبدیل نمی‌شود تا این جواز از آن استنتاج شود (____ ۱) ۲) noitalimissa) ابن منظور

الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۱۶۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۵ لذا سخن نویسنده تنها به رنج افکندن خود است و تأثیری در تأیید مسأله ندارد. بعد از این به موضع دیگری از مهم‌ترین مسأله‌ای که نویسنده در رساله مذکور آورده، منتقل می‌شویم. وی در این موضع، به بحث و بررسی برخی روایات شاذی می‌پردازد که شاذ بودن آنها از این حیث است که از متن معروف قرآن طولانی‌ترند [عبارات زیادی دارند]، سخن او چنین است: «برخی از قاریان برجسته به ذهنشان چنین رسید که متن الهی را واضح‌تر نمایند و آنچه را که معتقد بودند، درست نیست، از حیث شکل و ساخت، تصحیح نمایند. انگیزه آنها در این کار، علاقه به تعیین و تعریف برخی گرایشهای اعتقادی یا لاهوتی بوده است. در مثالهای زیر از بین روایتهای شاذ، کلمات یا عبارتهایی را در متن می‌بینیم که دچار اشتباه می‌شویم، اگر تنها آنها را امری زاید یا برای تفسیر بدانیم. سپس نویسنده، قرائتهای زیر را می‌آورد که آنها را با اختصار و بدون هر گونه تفسیری از آن می‌آوریم. ۱- [در مائده ۵/ ۸۵: فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ ثَلاثَةِ أَیَّام (متتابعان) از ابیّ، ابن مسعود، اعمش، قتادة و ابن عون (۱۰). ۲- [در احزاب ۳۳/ ۵۰: وَ بَناتِ خالِکَ وَ بَناتِ خالاتِکَ (و) اللَّاتِی هاجَرْنَ مَعَکَ از ابن مسعود (۱۱). ۳- [در کهف ۱۸/ ۸۰: وَ أَمَّا الْغُلامُ فَکانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَیْنِ [و کان الغلام کافرا) فَخَشِینا أَنْ یُرْهِقَهُما» از قتاده (۱۲). ۴- [در کهف ۱۸/ ۸۰: «وَ أَمَّا الْغُلامُ فَکانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَیْنِ (فخاف ربّک) أَنْ یُرْهِقَهُما» از ابن مسعود (۱۳). ۵- [در مائده ۵/ ۵: وَ طَعامُ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ (من قبلکم) حِلٌّ لَکُمْ» از سعید بن جبیر (۱۴). ۶- [در مریم ۱۹/ ۱۹: أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ (امرنی ان) اهب لک غلاما زکیا» در برخی مصاحف. ۷- [در مدّثر] ۷۴/ ۴۰- ۴۲: فِی جَنَّاتٍ یَتَساءَلُونَ (یا فلان) ما سلککک فی سقر» از ابن زبیر به نقل از عمر بن خطاب. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۶ ۸- [در مدّثر] ۷۴/ ۴۰- ۴۲: «فِی جَنَّاتٍ یَتَساءَلُونَ (یا أیّها المرء) ما سلککک فی سقر» از ابن زبیر به نقل از عمر بن خطاب. ۹- [در آل عمران ۳/ ۱۵۹: «و شاورهم فی (بعض) الامر» از ابن عباس (۱۵). ۱۰- [در حج ۲۲/ ۵۲: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِیٍّ (محدّث) إِلَّا إِذا تَمَنَّی أَلْقَی الشَّیْطانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ از ابن عباس (۱۶). ۱۱- [در جاثیه ۴۵/ ۴: وَ فِی خَلْقِکُمْ وَ ما یَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ (ل) آیات لقوم یوقنون» از ابن مسعود (۱۷). ۱۲- [در جاثیه ۴۵/ ۳۲: وَ إِذا قِیلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ (انّ) السَّاعَةُ لا رَیْبَ فِیها» از ابن مسعود (۱۸). ۱۳- [در عنکبوت ۲۹/ ۲۵: ... إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثاناً (و مودّة بینکم و تخلقون افکا) «۱»» از ابن مسعود. ۱۴- [در بقره ۲/ ۱۵۸: «فلا جناح علیه (الّا یطّوّف) بهما» از ابیّ «۲» (۱۹). با تأمّل در این روایتها در پرتو حکم پیشین، در می‌یابیم که نویسنده تا چه حدّ، توانایی صحابه و تابعین را در دخالت در متن قرآن- از باب روشن نمودن آن یا اصلاح خطای آن در شکل یا ساخت فعلی (صیغه) یا از باب تعیین برخی گرایشهای اعتقادی- محدود تصوّر کرده است. نظر نویسنده،

آنچه اینان را به این کار واداشته، ابهام متن یا استعمال غیر فصیح آن در شکل یا ساختار [مثل ساختار فعلی یا بهره‌برداری آنها از قرآن برای منافع و اهداف دینی‌شان بوده است. این روایتها، در حقیقت تهمت‌هایی است بی‌هدف به هر دو طرف قرآن و صحابه که بدون هیچ گونه معیار علمی دقیق یا فهم درست می‌باشند. نویسنده فراموش کرده است که (____۱) نویسنده این چنین از المصاحف، ج ۲، ص ۶۷ نقل کرده است امّا با مراجعه به متن مصاحف می‌بینیم که متن اصلی چنین بوده است: «انّما اتّخذتم من دون اللّه اوثانا و تخلقون افکا انّما مودّة بینکم». بدین ترتیب میزان اختلاف بین متن اصلی و نقل شده مشخص می‌شود. (۲) مصطفی مندور، رسالة الشواذ، صص ۱۸۹ – ۲۰۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۷ اسناد موهون و سست قرائتهای شاذ را که به صاحبان آنها استناد داده شده، جرح و تعدیل کند بنابر این، اینها نمی‌تواند دلیلی باشد بر متنی که به تواتر از پیامبر [ص به ما رسیده است چون اکثر آنها ساختگی هستند و به اصحاب و به پیامبر [ص نسبت داده شده‌اند و هر گاه به برخی از آنها- از حیث سند یا متن- شک وارد گردد، ساقط می‌شوند و اعتبار آنها از بین می‌رود و صلاحیت مبنای چنین حکمی را ندارند. ابو حیّان در شرحی بر قرائت عبد اللّه- ابن مسعود در آیه (فوسوس لهما الشّیطان عنها) به جای فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها «۱» می‌گوید: این قرائت با متن مصحف اجماع شده، مخالفت دارد و بهتر است که «تفسیر» تلقی شود چه آنچه که از او و یا دیگران بدین صورت روایت شده است و با متن مصحف مخالفت دارد، این چنین است. بیشتر قرائتهای ابن مسعود منسوب به شیعه است و برخی از علمای ما، گفته‌اند: به تواتر در نزد ما صحیح است که قرائت ابن مسعود بر طبق غیر آنچه که از او نقل آمده، از قرائتهایی است که موافق رسم الخط است. هر چند که واحد هستند و به فرض درستی و صحت آنها، با آنچه که از طریق تواتر، ثابت شده است، تعارض ندارد.» «۲». نویسنده فراموش کرده است وقتی چنین تصرفاتی را به صحابه و تابعین نسبت می‌دهد، در حقیقت، ناقل سخنان دشمنان خدا در دین اویند، کسانی که روششان را در اظهار نظر در قرآن و سنّت آوردیم. مباد که صحابه و تابعین در قرآن، تنها به رای خود و بدون سندی مرفوع به پیامبر [ص بسنده کنند. بنابر این چرا آنها را متهم کنیم که برای افزودن، استوار کردن و گرایش به اغراض اعتقادی خود، با متن قرآن بازی کرده‌اند؟! شگفت آن که نویسنده، در ابتدا، این قول که این عبارتهای اضافی، عبارتهای تفسیری‌اند را خطا شمرده است چه این که شاید به ذوق و درک خویش، استواری و بلاغت متن قرآن را بعد از آن افزایش مذکور ملاحظه کرده و حال آن که با کمترین دقت به این زیادتهای تفسیری، ناچیز بودن [ضعف ادبی آنها نسبت به متن اصلی فهمیده می‌شود. چنان که دانسته آمد در این عبارتهای اضافی، اشاره‌هایی تفسیری و بیانی است که چنان که تأکید (____۱) بقره (۲)، بخشی از آیه ۳۶: پس شیطان [آدم و حوا] را از [جنت بلغزانید .... (۲) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۵۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۸ کردیم، ایجاد آن- به نظر ما- مقدّمه‌ای ناگزیر در پیدایش علم تفسیر بوده است. از تفسیرهایی که نویسنده در پی هر متنی، در آن دچار لغزش شده و ارزشهای بیانی جدید این قرائتها را به آنها تعلیل داده، چشم پوشی نمودیم تا کتاب الهی از ایراد آنچه که عبث و بیهوده‌اش، می‌شماریم، مصون ماند؛ کتابی که حفظ گردیده شده و باطل به آن راه ندارد و از جانب خداوندی حکیم و ستوده نازل شده است (۲۰). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۹۹

ملاحظات

ملاحظات ۱- هم مفهوم این حدیث، حدیث دیگری از حضرت رسول (ص) رسیده است که «و من کتب عنّی غیر القرآن فلیمحه». این حدیث مستمسکی بر منع تدوین حدیث در روزگار پیامبر (ص) قرار گرفته است در مقابل نظریه دیگری است که تدوین سنت در زمان رسول خدا (ص) بوده است. این نظر مربوط به دانشمندان امامیه است. تفصیل را بنگرید در: محمد ابراهیم جنّاتی زاده،

منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، صص ۱۲۸- ۱۳۴. ۲- منظور نسخ التلاوة دون الحکم است که بعدا از آن سخن به میان خواهد آمد. ۳- در خصوص تقسیم بندی قرائتها و تعریف هر یک بنگرید به: عبد العظیم الزرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۳۰. و نیز در خصوص حدیث مدرج ببینید: محمد جمال الدین القاسمی، قواعد التحدیث، ص ۱۲۴ و نیز: شانه‌چی، درایهٔ الحدیث، ص ۶۳. ۴- در این خصوص بنگرید به: ابن جزری، النشر، ج ۱، صص ۲۸- ۲۹. و نیز: مقداد بن عبد اللّه السیوری (فاضل مقداد)، کنز العرفان، ج ۲، صص ۳۳۲- ۳۳۳. ۵- دو خبری را که دکتر مصطفی مندور به آن استشهاد کرده است- به طور مختصر- بدین صورت مطرح شده است. راستی را، دکتر شاهین، چه آسان، تیغ سرزنش بر دکتر مندور برآهیخته! ماجرای اوّل، بین عمر بن عبد العزیز، خواهر زاده وی و پسر عمویش «عقیل بن علّفهٔ» روی داده که در آن، عمر پس از آن که بیان می‌دارد که عقیل، قرآن نخوانده است، عقیل سوره زلزال را برای او می‌خواند تا این که در آخر سوره می‌گوید: (فمن یعمل مثقال ذرّهٔ شرّا یره و من یعمل مثقال ذرّهٔ خیرا یره). پس عمر بدو می‌گوید: نگفتم که نتوانی، قرآن به نیکویی کنی؟ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۰ عقیل می‌گوید: مگر نکردم؟ عمر می‌گوید: نه، چرا که خدای جلّ عزّه، خیر را مقدم داشت و تو شرّ را، پس عقیل می‌گوید: خذا بطن هرشی أو قفاها فانّه کلا جانبی هرشی لهنّ طریق پس مردم از این لغزش کلام و ناتوانی در چنین گفتنی، بدو بخندیدند. این ماجرا را ببینید در: ابو الفرج الاصبهانی، الاغانی، ج ۱۲، ص ۲۶۱. و خلاصه آن را بنگرید در: ابن واصل الحمویّ، تجرید الاغانی، ج ۴، ص ۱۴۲۳. و نیز، ابن منظور، محمد بن مکرم الافریقی، مختار الاغانی فی الاخبار و التهانی، ج ۵، ص ۱۱۵ در مرجع اخیر شعر بدین صورت آمده: خذا بطن هرشی او قفاها فانّه کلا بطن هرشی و القفا طریق ماجرای دوم را علی بن محمد مدائنی روایت کرده که بین عمر بن عبد العزیز، یعقوب بن سلمه و عبد اللّه بن کلام بوده است. پس از مشاجره‌ای که بین عمر و یعقوب در می‌گیرد، همان ناتوانی از قرائت قرآن پیش می‌آید که یعقوب می‌گوید: قسم به خدای! من قاری آیه و آیاتی‌ام پس عمر می‌گوید: بخوان! پس یعقوب می‌خواند: «انّا بعثنا نوحا الی قومه» پس عمر بدو می‌گوید: تو را آگاهانیدم که نیکو نتوانی، این چنین نیست که برخواندی، یعقوب گفت: پس چگونه است؟ عمر گفت: «إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً» پس یعقوب گفت: چه فرقی است بین «أَرْسَلْنا» و «بعثنا»! و آن گاه شعر مذکور را می‌خواند که در این روایت، به جای «بطن»، «انف» است. ابو الفرج الاصبهانی، الاغانی، ج ۱۲، صص ۲۶۱- ۲۶۲ (اخبار عقیل بن علّفهٔ) بنابر این تحلیلهایی که مؤلف بر اساس اخبار کتاب محاضرات حضرت راغب، آورده است، کاملا منطبق با آنچه در «الاغانی» آمده است نیست. ۶- هرشی، گذرگاهی است کوهستانی در راه مکّه به نزدیکی جحفه که دو سویه دارد و چون از هر یک پیموده شود، به موضعی واحد می‌رسد. یاقوت بن عبد اللّه الحمویّ، معجم البلدان، ج ۵، صص ۳۹۷- ۳۹۸ ذیل هرشی. معنا: چه ره از اول هرشی بگیرید و چه از آخر آن، در هر سو، مسیر برای اشتران یکی است [و به یک منزل رسند] ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۳۶۳، ذیل (هرش) تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۱ و نیز، زبیدی، تاج العروس، ج ۱۷، ذیل [ه ر ش ۷- شماره سمت راست، شماره سوره و شماره سمت چپ، شماره آیه است. ۸- دیده می‌شود که چنین قرائتهایی یا از باب مماثله‌اند مثل «اخذت و اختّ»، محمد حسین علی الصغیر، الصوت اللغوی فی القرآن کریم، صص ۲۴- ۲۵. و یا بعضی از باب پدیده زبانی اسکانند مانند بنهر، ظلمات و یا بعضی از باب «همز» که در برخی برای راحتی تلفظ همزه داده نشده است مثل لروف و لرأف، چنان که در برخی، اختلاس همزه است مانند میکائل و در برخی تسهیل. در خصوص اصطلاحات زبانی بنگرید به: مبارک مبارک، معجم المصطلحات الالسنیّة و نیز: سید جلیل ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، ذیل. noitalimissa ص ۵۴۷. در خصوص استنطاء نیز باید گفت که لغتی از استعطاء است، به لهجه حمیر یا اهل یمن. آلوسی می‌گوید: استنطاء، لغتی از عرب نژاده است از قریش، و برخی دیگر گفته‌اند لغت بنی تمیم و اهل یمن است و در آن ابدال تصنّعی رخ نداده است. در خصوص «احّد» نیز لازم است یادآور شد که لغت تمیم است، آلوسی می‌گوید: «عین» و «هاء» در اعهد به «حاء» تبدیل شده‌اند و در یکدیگر ادغام گشته‌اند (ادغام مثلین). مانند دعها و معها که تمیمی، دحّا و محّا می‌گوید. تفصیل را بیابید در: احمد مختار عمر- عبد العال سالم

مکرم، معجم القرائات القرآنیهٔ، جلدهای ۱، ۲، ۳، ۵ و ۸. و نیز: ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۱۵، ذیل «نطا». ۹- فرّاء پس از نقل قرائت ابن مسعود «و لسیعطیک» در «وَ لَسَوْفَ یُعْطِیکَ» بیان می‌دارد که معنا یکی است الّا این که (سوف) در کلام زیاد رسیده است و جایگاهش شناخته شده لذا از آن «فاء» و «واو» حذف شده است چرا که زمانی، حرفی زیاد استعمال گردد، چنین تغییری در آن رخ می‌دهد مانند ایش تقول که اختصار ایّ شییء تقول است. یحیی بن زیاد الفرّاء، معانی القرآن، ج ۳، ص ۲۷۴. ۱۰- یکی از کفّاره‌های حنث قسمهایی که از روی عمد، گفته شده است، سه روز روزه گرفتن می‌باشد (البته پس از عدم امکان ادای کفاره‌های اطعام ده نفر، کسوه ده نفر و آزاد ساختن یک بنده). شرط است که این ۳ روز پشت سر هم باشند. اگر چه آیه اطلاق دارد ولی روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام، تتابع را می‌رساند و اطلاق آیه، تقیید می‌خورد. تفصیل را ببینید در: مقداد بن عبد اللّه السّیوری، کنز العرفان، ج ۲، ص ۱۲۳. فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۳۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۲ کاظم مدیر شانه‌چی، آیات الاحکام، ص ۲۱۹. و نیز مقایسه کنید با: محقق اردبیلی، زبدهٔ البیان، ص ۶۳۳. لازم به یادآوری است که مدرسه کوفه، مدرسه‌ای بود که به فقه و فتوا و احکام شرعی توجه زیادی داشت لذا در قرائتهای ابن مسعود چنین تلاشهایی فقهی رای مشاهده می‌کنیم. این مدرسه در این خصوص در مدرسه‌های مکّه و بصره نیز تأثیر گذاشت. تفصیل رای ببینید در: محمد بن عبد اللّه بن علی الخضیری، تفسیر التابعین، عرض و دراسهٔ مقارنهٔ، ج ۱، صص ۵۰۱- ۵۰۲. ۱۱- در آیات الاحکام، در این آیه از ازدواج به هبه که مختص پیامبر است، صحبت شده است. در این آیه سه قید (اللَّاتِی آتَیْتَ أُجُورَهُنَّ- اللَّاتِی هاجَرْنَ مَعَکَ- مِمَّا أَفاءَ اللَّهُ عَلَیْکَ) آمده است که بیانگر توضیح و عدم تخصیص هستند. به عبارت دیگر، در خصوص قید اللاتی هاجرن معک، می‌گوییم که این قید، قیدی بیانی در برتر بودن این دختران است بنابر این تقیید دختران یاد شده، بیانگر تخصیص حلال بودن آنها به حضرت رسول (ص) نیست. تفصیل رای ببینید در: فاضل مقداد، کنز العرفان، ج ۲، صص ۲۴۲- ۲۴۳. ابو الفتح حسینی جرجانی، تفسیر شاهی، ج ۲، صص ۳۹۴- ۳۹۵. فاضل جواد کاظمی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۳۳۰. ۱۲- در این خصوص بنگرید به: فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۸۷. و نیز: محمد بن حسن الطوسی، التبیان، ج ۷، ص ۸۱. ۱۳- فخاف ربّک به معنای فعلم ربّک است. بنگرید به: دو منبع پیشین. ۱۴- در این خصوص بنگرید به: الطبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۶۲. الشیخ الطوسی، التبیان، ج ۳، ص ۴۴۴. و نیز: محمد حسن زمانی، طهارت و نجاست اهل کتاب و مشرکان در فقه اسلامی، صص ۲۸۸- ۲۹۳. ۱۵- گفته شده مشورت پیامبر با صحابه، در برخی امور دنیوی بوده است و بعضی گفته‌اند که مشاوره در امور جنگی است با تمام اینها، مشاوره پیامبر (ص) برای بزرگداشت صحابه، اهمیت امر مشورت و نزدیکی مردم به یکدیگر بوده است. بنابر این «شاورهم» امری مستحبّ است نه وجوبی چه معصوم رای نرسد که از غیر معصوم چاره خواهد حال آن که قرطبی می‌گوید: وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ دال بر این مهم است که اجتهاد در امور و اخذ به ظنون با تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۳ وجود وحی جایز است و حال آن که دین، عقیده و شریعتی از وحی آسمان است و کسی را در آن حق اظهار نظر نیست حتی پیامبر چه وی مبلّغ است نه شارع. محمد جواد مغنیّهٔ، التفسیر الکاشف، ج ۴، ص ۱۸۹. القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۲۵۰. الطوسی، التبیان، ج ۳، ص ۳۲. ۱۶- محدّث کسی است که صدای فرشتگان را می‌شنود ولی اینان را، نه در خارج و نه در خواب، نمی‌بینند ائمه علیهم السلام همان محدّثون و حضرت زهرا (س) بانویی محدّثه است. محمد بن نعمان عکبری (شیخ مفید)، الاختصاص، صص ۳۲۸- ۳۲۹. برداشت دیگری را ببینید در: تفسیر القرطبی، ج ۱۲، صص ۷۹- ۸۰. ابن اثیر، النهایهٔ فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۳۵۰ و نیز: زمخشری، الفائق، ج ۱، ص ۲۶۵. ۱۷- آلوسی می‌گوید: در قرائت ابیّ و عبد اللّه «لآیات» مشخص نیست که آیا «آیات» مرفوع است یا منصوب. بنابر این اگر منصوب باشد، لام زائده و «آیات» اسم انّ در آیه قبلی است که خبر آن (و فی خلقکم) مقدّم شده است و اگر مرفوع باشد، لام زائدهٔ در مبتدا واقع شده که زیادت لام در مبتدا اندک است. احمد مختار عمر- عبد العال سالم مکرم، معجم القراءات القرآنیهٔ، ج ۶، ص ۱۴۷. ۱۸- آلوسی گفته است که فتح همزه (در أنّ دوم) بنابر لغت سلیم است. از

طرفی قرائتی دیگر نیز هست (و انّ السّاعهٔ) که منبع آن مختصر شواذ ابن خالویه است و قاری آن نامشخّص. معجم القراءات القرانیهٔ، ج ۶، ص ۱۴۷. ۱۹- قرائت حفص «أن یطّوّف» است. قرائتهای دیگر «ان یطوّف»، «ان یطّاف»، «ان یطوف» است از ابن عباس به طریق صحیح رسیده است که: بر کوه صفا بتی بود به شکل مردی که به او «أساف» گفته می‌شد و بر روی کوه «مروهٔ» بتی به شکل زن که «نائله» نامیده می‌شد. اهل کتاب، گمان می‌کردند که این دو، در کعبه زنا کرده‌اند و خداوند آن دو را به دو سنگ مسخ کرده و بر بالای کوه صفا و مروه قرار داده است تا عبرتی برای دیگران باشد، برای مدت زمانی این دو در جاهلیت عبادت می‌شدند و به دور آن طواف صورت می‌گرفت و مسلمانان به علّت طواف کفّار بر آن دو، از طواف آن دو، خودداری می‌کردند. آلوسی می‌گوید: بر مشروعیّت طواف بین صفا و مروه، اجماع است به دلیل نفی گناه (جناح) و اختلاف در رکنیت و وجوب آن است. ابو حیان می‌گوید طبق قرائت با (لا) و بدون (لا) جواز طواف فهمیده می‌شود ولی آلوسی می‌گوید: قرائت عبد اللّه و ابیّ (ان لا یطوف) صلاحیّت آن ندارد که جواز را ثابت کند چه این قرائت شاذ است و دیگر آن که احتمال زیادت (لا) می‌رود. در نزد امامیه، سعی بین صفا و مروه واجب تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۴ است و رکنیت آن بیان گشته است. آلوسی، روح المعانی، ج ۲، صص ۲۵- ۲۶. ابو حیان اندلسی، البحر المحیط، ج ۱، صص ۴۵۶- ۴۵۷. محقق اردبیلی، زبدهٔ البیان، ص ۳۷۱. ۲۰- در پایان این نوشته، به نقدهای استاد خویی اشاره می‌کنیم: ۱- اگر چنین حروف متقاربی در بعضی از معانی قرآن، درست باشد، بالضرورهٔ در تمامی قرآن درست نیست. ۲- تبدیل کلمه به کلمه‌ای دیگر موجب از بین رفتن اساس قرآن می‌شود. ۳- حق تعالی فرمود: بگو مرا نرسد که آن [قرآن را از پیش خود عوض کنم ... (فرازی از آیه ۱۵ سوره یونس (۱۰). پس چگونه باشد برای غیر پیامبر که دست به قرآن بیازند؟ ۴- حضرت رسول (ص) در تعلیم دعایی به براء بن عازب فرمود: «و نبیّک الّذی ارسلت» پس براء خواند: «و رسولک الّذی ارسلت» پس رسول (ص) گفت: جای «نبی» را با «رسول» عوض نکن. اگر این توجه به دعا باشد پس چگونه است به قرآن؟ ابو القاسم الخویی، البیان، صص ۱۸۰- ۱۸۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۵

فصل پنجم متن قرآن بعد از پیامبر (ص)

اشاره

فصل پنجم متن قرآن بعد از پیامبر (ص) در روزگار ابو بکر و عمر ۱۰۷ در روزگار عثمان بن عفّان ۱۱۹ برخی از شبهه‌ها ۱۲۷ ملاحظات ۱۳۳ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۰۷ متن قرآن بعد از پیامبر [ص

در روزگار ابو بکر و عمر

در روزگار ابو بکر و عمر رحلت پیامبر [ص - که پدر و مادرم برخی او باد- زلزله‌ای در جامعه مسلمانان مدینه ایجاد کرد. چنان که انعکاسی عمیق در جای جای شبه جزیره داشت. امّا وضع مسلمانان مدینه به خاطر احساس خلأ شدید در پی آن مصیبت و مشغول شدنشان به پر کردن این شکاف و جانشینی پیامبر [ص که به امور مردم بپردازد، سخت دچار پریشانی گشته بود. چیزی از انتخاب ابو بکر نگذشته بود که قدرت جدید علاوه بر مسؤولیت سازماندهی جامعه با خبرهای ناگهانی شکاف در جای جای شبه جزیره مواجه شد. جنگهای ردّه [که در اوایل دوران ابو بکر بود و بعضی از اسلام برگشته و زکات نداده و بعضی نماز نمی‌گذاردند] در بیشتر جاهای این سرزمین از مهم‌ترین مشکلاتی بود که ابو بکر با درایت و صلابت با آنها رو به رو شد. همه این امور، مسلمانان را از تفکّر در باب قرآن باز داشت یا لا- اقل در به جانبی افکندن مشکل امر قرآن کمک کرد. مردم از طرفی به جنگ خانمانسوز مشغول بودند و از طرفی فکر نمی‌کردند که مسأله‌ای قابل توجه در برابر قرآن ایجاد شود چون آنها از این جهت کاملا- مطمئن

بودنـد چرا که قاریـان در میـان مردم فراوان و قرآن هم در خانه همسـران پیامبر [ص مکتوب و محفوظ بود. امّا حادثه‌ای رخ داد که هرگز کسـی آن را گمان نمی‌کرد، در جنگ یمامه [در محل عقرباء] حدود هزار نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند که در بین آنها چهار صـد و پنجاه تاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۱۰۸ صحابی بودند «۱». خبر به عمر بن خطاب رسـید و موجب انـدوه او گشت. بخاری با اسـناد خود، از زیـد بن ثابت روایت می‌کند که می‌گفت: ابو بکر پس از کشـتار یمامه به دنبال من فرسـتاد. در آن وقت عمر بن خطاب هم آن جا بود. ابو بکر گفت: عمر نزد من آمده و می‌گوید: کشـتار در روز یمامه بر قاریان قرآن سـخت بود و می‌ترسم، کشـتار بر قاریـان دیگر در جاهـای دیگر، سـخت گیرد و بسـیاری از قرآن از بین برود. من معتقـدم که به گردآوری قرآن دسـتور دهی. به عمر گفتم: چگونه می‌خواهی کـاری را که پیـامبر [ص انجـام نـداده است انجام دهم؟ عمر گفت: به خـدا قسم این، کـار خوبی است؛ عمر پیوسته نزد من می‌آمـد تـا این که خداونـد دلم را نسبت به آن، راضـی نمود و با عمر هم عقیـده شـدم. زید می‌گویـد: ابو بکر به من گفت: تو مردی جوان و عاقـل هستی و مـا تو را [به کارهـای ناشـایست متهم نمی‌کنیم، تو برای پیـامبر [ص وحی را می‌نوشـتی، پس بـه گردآوری قرآن بـپرداز! زیـد گفـت: بـه خـدا قسـم اگر مرا بـه حرکـت دادن کـوهی از کوههـا، تکلیف می‌کردنـد، سـخت‌تر از گردآوری قرآن نبود. گفتم: چگونه چیزی را انجام می‌دهید که پیامبر [ص آن را انجام نداده است؟ ابو بکر گفت: به خدا قسم کار خوبی است. ابو بکر هم پیوسته نزد من می‌آمد تا این که خداوند دلم را برای کاری که دل ابو بکر و عمر را بدان راضـی کرد، راضـی ساخت، لذا همه قرآن را از شاخه درخت خرما و سـنگهای پهن و نازک و سینه مردان گرد آوردم، تا این که از آیه لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِـکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ تا آخر سوره توبه «۲» را فقط نزد ابو خزیمه انصاری یافتم. مصاحف نزد ابـو بکر تـا زمـان مرگش و سـپس تـا پایـان زنـدگی عمر و آنگـاه نزد حفصـه، دخـتر عمر، بـاقی مانـد «۳».

(____۱) ابن جریر الطبری، تاریخ الطبری، حوادث سالهای ۱۱ و ۱۲ هجری قمری. در تاریخ الکامل ابن اثیر آماری مربوط به کشته شـدگان روز جنگ عقربا وجود دارد که کمتر از این، ذکر شده است. ر. ک: حوادث سال یازدهم. [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۰۱- ۳۰۳]. (۲) توبه (۹)، آیه ۱۲۸- ۱۲۹: قطعا برای شـما پیامبری از خودتان آمـد که بر او دشوار است شـما در رنج بیفتید، به [هدایت شـما حریص و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربـان است (۱۲۸) پس اگر روی برتافتنـد، بگـو: «خـدا مرا بس اسـت، هیـچ معبـودی جز او نیسـت، بر او توکـل کردم و او پروردگـار عرش بزرگ است (۱۲۹). (۳) ابو عبد اللّه محمد بن اسـماعیل البخاری، صـحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۹۶، چاپ المطبعهٔ البهیهٔ، ۱۲۹۹ ه. ق. تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۱۰۹ از این حـدیث- هنگـام بیـان عمر برای ابـو بکر و موضع ابو بکر در برابر سـخن او- می‌فهمیم که عمر لبریز از احساس خطری گریبانگیر بود که هشـدار دهندگان آن در جنگ یمامه نمایان شده بودند و نزدیـک بـود کـه تمـام حافظـان قرآن، آن شاهـدان عـادل بر درسـتی متـن مکتوب قرآن را فراگیرد. چنـان که دانسـتیم، قرآن در سنگهای پهن و نازک، شاخه و پوسـتهای درخت خرما و اسـتخوان شتران یا کتف گوسـفند یا شتر و سـینه مردم پراکنده بود و شکل کتـاب واحـدی به خود نگرفت مگر در سـینه اصـحابی که آن را در روزگـار پیـامبر [ص حفـظ کرده بودنـد [جمع به معنای حفظ]. اصـحابی که جنگ یکایک آنان را بتدریج به کام خود می‌کشید. پیداست که صحابه در آن روزگار، ارزش متن مکتوب را دریافته نبودند و بلکه اعتمادشان به حفظ کردن آن بوده است. بیشتر گمان بر آن است که جز عمر کسی متوجه این ماجرا نشده بود و شاید علّت آن باشـد که وی در بین کاتبـان وحی بود و بیش از همه نسبت به حفـاظت از آن احساس مسؤولیت می‌کرد. عمر نزد ابو بکر آمد و احتمال از دست رفتن بسـیاری از قرآن، هنگام فراگیر شدن کشـتار قاریان در تمام شـبه جزیره را به او خبر داد. امّا ابو بکر در تصـمیم‌گیری نسبت به موافقت با رأی عمر تردید نمود، دلیل وی آن بود که پیامبر [ص چنین کاری را انجام نداده بود پس چگونه ممکن است او چنین کنـد و یا بر آن کار موافقت نماید؟ این از یک سو، و از سوی دیگر تجربه مسـلمانان پیوسـته با مشـکلاتی تازه که در برابرشـان رخ می‌نمـود، مـواجه می‌شـد و راه حلهـا و تصـمیم‌های خـاصّ خود را می‌طلبیـد که سـند آنهـا را در قرآن و سـنّت

نمی‌یافتند. نخستین موضع مهمّی که برای ابو بکر پیش آمد، مسأله ردّه بود، یعنی زمانی که به وی خبر دادند گروهی از دادن زکات سرباز می‌زنند و دیگران هم از مدّعیان پیامبری [مانند اسود عنسی، طلیحه اسدی، مسیلمه کذّاب ...] پیروی می‌کنند و تمام دین را رها کرده‌اند «۱». عمر در تصمیم به جنگ دچار تردید شد ولی ابو بکر با تمسّک به آیه فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا

(____۱) اخبار مربوط به ردّه [ارتداد از آیین اسلام به طور مفصل در «الکامل» ابن اثیر، ج ۲، صص ۲۳۲- ۲۶۰ موجود است و نیز: محمد الخضری، محاضرات فی تاریخ الامم الاسلامیّة، ج ۱، ص ۲۶۰، اول. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۰ الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ فَخَلُّوا سَبِیلَهُمْ «۱» و حدیث پیامبر [ص : «من مأمور شدم تا با مردمان بجنگم تا به یگانگی خداوند و رسالت محمد [ص شهادت دهند و نماز را اقامه نمایند و زکات بپردازند. اگر چنین کنند مال و جانشان در امان است مگر به حقّ اسلام و حسابشان با خداوند است» «۲» به جنگ با آنها فرمان داد (۱). ابو بکر در این موقعیت مهم و خطرناک، فرمان صریحی در باب جنگ با کسانی که زکات نمی‌پردازند و مرتدّان، صادر می‌کند، فرمانی که به او آرامش می‌داد، از او دفاع می‌نمود و موقعیّت وی را استحکام می‌بخشید. امّا موقعیت جدیدی که عمر در ضرورت گردآوری قرآن به وی اظهار می‌کند، تجربه‌ای از نوع تازه بود چه نه متنی وجود داشت تا آن را حلّ کند و نه در گذشته، سابقه‌ای داشت که در حلّ آن یاری رساند. آیا ابو بکر به عنوان خلیفه مسلمانان، می‌تواند دست به کاری زند که پیامبر [ص آن را انجام نداده است؟ یعنی قرآن را در مصحفی گردآوری نماید. در حقیقت، این نخستین موقعیت از نوع خود بوده است و احتمال آن به جدّ می‌رفت که اگر عمر نتوانسته بود، ابو بکر را قانع نماید، آن دو به توده مردم پناه می‌بردند تا از صحابه داوری خواهند زیرا خطر تصمیم‌گیری منحصر به دو نفر نبود، بلکه مسأله قانون اساسی تمام امّت اسلام و کتاب- نازل شده آن بود. بدون شک تصمیمی که این داوری آن را تفسیر خواهد کرد- اگر انجام می‌گرفت- دربردارنده ویژگی اجماع مسلمانان بر امری بود و اجماع آنها در آن دوره دشوار حکمی قطعی می‌نمود که بر هر کسی که در این داوری شرکت خواهند داشت، از صحابه و تابعین و ...، لازم الاجرا باشد. بدین ترتیب اگر تردید ابو بکر در گردآوری قرآن، رای اجماعی بود، چه بسا قرآن تا روزگار اخیر جمع نمی‌شد چون نسلهای بعدی هرگز با اجماعی که در نسل اول صحابه صورت گرفته بود، مخالفت نمی‌کردند. بدین ترتیب، تصمیم ابو بکر، مهم‌ترین تصمیمی بود که در زندگی‌اش گرفت و بزرگترین گامی بود که در تاریخ این امّت برداشته شد، چون راه حل بنیادین مشکلی اصلی بود که نتیجه آن

(____۱) توبه (۹)، بخشی از آیه ۵: پس اگر (مشرکان) توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برایشان گشاده گردانید ... (۲) البخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۹ [باب «فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ فَخَلُّوا سَبِیلَهُمْ»]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۱ سلامت و حفظ قرآن از تحریف بوده است. تصمیمی که آغازگر حرکت تمدن اسلامی در تاریخ با تکیه بر قانون اساسی و حفظ شده‌اش بود. همچنین این تصمیم قانون و معیار هر گونه اصلاح رسم الخط مصحف یا کتابت آن در روزگاران بعد قرار گرفت. در حدیثی که سفیان از سدّی و او از عبد خیر آورده که او گفت: شنیدم علی می‌گوید: «بیشترین پاداش در باب مصاحف از آن ابو بکر است، رحمت خدای بر ابو بکر باد! او نخستین کسی است که قرآن را میان دو لوح گرد آورد «۱». روایتهای فراوانی بر این امر دلالت دارند که این حرکت، از جانب ابو بکر و با مشورت عمر بوده است و این کار در تاریخ این امت برای نخستین بار، با توجه به بحران عامی که در روز یمامه رخ داد، صورت گرفت. امّا این که گفته شده است علی [ع آن را انجام داده است، قابل پذیرش نیست. چنان که روایتی است که اشعث از محمد بن سیرین روایت کرده است که «وقتی پیامبر [ص از دنیا رفت علی [ع قسم یاد کرد که جز برای نماز روز جمعه ردایی بر تن نخواهد کرد مگر این که قرآن را در مصحفی گرد آورد و این چنین کرد. ابو بکر بعد از مدتی در پی علی [ع فرستاد و گفت: ای ابو الحسن! آیا از خلافت من ناراضی هستی؟ گفت: نه به خدا قسم! اما من قسم یاد کرده‌ام که تنها برای

نماز روز جمعه ردا بر تن کنم. آن گاه با او بیعت کرد و ابو بکر بازگشت «۲». ابو بکر سجستانی می گوید: هیچ کس جز «اشعث» کلمه «مصحف» را ذکر نکرده است. او «لیّن الحدیث» است (۲) [در توضیح باید گفت آنچه روایت کرده‌اند [از قول علی (ع)] که: «تا قرآن را جمع‌آوری نمایم [حتی اجمع القرآن بدین معناست که حفظ آن را کامل کنم چه به کسی که قرآن را حفظ می کند، گفته می‌شود که قرآن را جمع‌آورده است «۳». همچنین از عمر بن خطاب روایت شده است که به گردآوری قرآن فرمان داده بود. زمانی که وی درباره آیه‌ای از کتاب خدا پرسش کرد، به او گفته شد: آیه با فلانی بوده است و وی در روز یمامه به شهادت رسیده است. عمر گفت: همه از خداییم. آن گاه به گردآوری

(۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۵. (۲) همان، ص ۱۰. (۳) همان، ص ۱۰ و نیز: السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸ با زیادت. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۲ قرآن فرمان داد. او نخستین کسی است که قرآن را در مصحف گرد آورد «۱». این سخن هم به خاطر حوادث ذکر شده پیشین در صحیح بخاری و منقطع بودن سند حدیث قابل قبول نیست. البته ممکن است مراد از «او نخستین کسی است که قرآن را در مصحف گرد آورد» اشاره عمر به جمع‌آوری قرآن باشد «۲». سیوطی آورده است که «از مطالب شگفتی که در باب نخستین گرد آورنده قرآن آمده، حدیث ابن اشته در کتاب «المصاحف» از طریق کهمس و ابن بریده، است که گفت: نخستین کسی که قرآن را در مصحفی گرد آورد، سالم بنده آزاد شده ابو حذیفه، است. وی [سالم قسم یاد کرد که ردایی بر تن نکند مگر قرآن را جمع‌آوری نماید و چنین کرد. آن گاه تصمیم گرفتند تا بر آن، نامی نهند. برخی گفتند: آن را «سفر» بنامید. سالم گفت: این از نامهای یهودیان است و لذا نپسندیدند. پس سالم گفت: مثل آن را در حبشه دیدم که «مصحف» نامیده می‌شد و لذا تصمیم گرفتند که آن را «مصحف» بنامند «۳». سیوطی می گوید: سند این حدیث هم منقطع است و بر این حمل می‌شود که وی [سالم یکی از گردآوران قرآن به فرمان ابو بکر بوده است «۴». امّا درباره واژه «مصحف» که گفته می‌شود، حبشی است باید گفت: معیاری که ما در بررسی [واژگان قرضی و معرّب داریم «۵» آن را تأیید نمی کند. حداکثر؛ این واژه از واژگان مشترک سامی است، تا زمانی که دارای اصلی با صرف کامل [کامل التّصرف باشد. در لسان العرب آمده است: «المصحف، المصحف یعنی در بردارنده صحیفه‌های نوشته شده در میان دو جلد؛ گو این که صحافی شده است. کسر [مصحف و فتح آن [مصحف لغتی [لهجه‌ای است. ابو عبید می گوید: قبیله تمیم آن را به کسر و قبیله قیس آن را به ضم [مصحف تلفظ می کنند و کسی به فتح تلفظ نکرده است. همچنین یاد نشده که این کلمه فتح

(۱) المصاحف، ج ۱، ص ۱۰. (۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸. (۳) همان. (۴) همان. (۵) ر. ك: عبد الصبور شاهین، القراءات القرآنیهٔ فی ضوء علم اللغهٔ الحدیث. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۳ داده شده باشد. آنچه ذکر شد، از لحیانی و او از کسائی آورده است.» «۱». این انحراف از موضوع بی‌ارزش نیست چه ما، این را از آن جهت آورده‌ایم که ضعیف بودن خبر [سالم را بیان کنیم، چون عرب قبل از استعمال خاص این واژه با کلمه «مصحف» آشنا بود ولی نه به این معنا که به این مناسبت [تسمیه مجموعه قرآن از زبان حبشی نقل شده باشد (۳) بدیهی است که گردآوری قرآن را زید بن ثابت به تنهایی انجام نداده است بلکه عمر بن خطاب هم با او همکاری کرده است. چنان که در روایت ابن ابی داوود از طریق هشام بن عروهٔ و او به نقل از پدرش آمده است: ابو بکر به عمر و زید گفت: بر در مسجد بنشینید و هر کس چیزی از کتاب خدا را با دو شاهد نزد شما آورده آن را بنویسید. سیوطی می گوید: رجال این حدیث با وجود انقطاع سند آن، مورد اعتماد [ثقه هستند «۲». شاید سالم بن معقل (۴)- با توجه به آنچه که سیوطی در روایت پیشین از وی گفت- در این کار سهیم بوده است. همچنین، ابیّ بن کعب- با توجه به آنچه که از ابو العالیه بصری آمده- در این کار شرکت داشته است. ابو العالیه گفته: «آنها قرآن را در زمان خلافت ابو بکر در مصحفی گرد آورده بودند مردانی می‌نوشتند و ابیّ بن کعب بر آنان دیکته می کرد.» «۳». در این جا توقفی کوتاه در شرح روش زید و

همکارانش در گردآوری قرآن می‌نماییم. دکتر حسنین هیکل می گوید: «بدون ترتیب می‌توان گفت: وی روش تحقیق علمی رایج در روزگار ما را به کار بست و این روش را با دقتی هر چه تمامتر دنبال کرد» «۴». شاید اگر بدانچه که در گذشته از تفسیر البحر المحیط در خصوص قرائت عمر از آیه وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ ... «۵» نقل کرده بودیم،
(____۱) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۱۸۶. (۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸ و نیز: المصاحف، ج ۱، ص ۹. (۳) همان. (۴) محمّد حسنین هیکل، الصدیق ابو بکر، ص ۳۴۳، چهارم. (۵) توبه (۹)، بخشی از آیه ۱۰۰: و پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که (با نیکوکاری) از آنان پیروی کردند. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۴ برگشتی داشته باشیم، میزان رنج و تلاش زید در سلامت روشش در جمع قرآن را درک کنیم، چه در آن جا زید قرائت درست آیه را وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ ... می‌دانست و تلاش داشت تا عمر را راضی کند، که سرانجام با حضور ابیّ بن کعب، قرائت زید با استشهاد ابیّ به سه موضع از قرآن، تأیید شد. این روش و عادت زید بود. او قرآن را از کاغذها، تکّه استخوانها و از هر چیزی از قرآن که صحابه برای او می‌آوردند، جمع‌آوری می‌کرد. اختلاف بین او و عمر پیرامون (واو) به میزان دقت و گزینش وی در تمام عملش، دلالت دارد. در این جا پرسشی که مطرح می‌شود و همچنان موضع شرح و تفسیر بسیاری از خاورشناسان می‌باشد «۱» آن است که چرا زید بن ثابت برای اقدام به چنین امر مهمی نسبت به دیگر صحابه انتخاب شده است؟ به گمان ما، پاسخ جاحظ در این زمینه بهترین پاسخ به چنین وسوسه‌هایی است. وی می‌گوید: «دیدند که قرائت زید، شایسته‌تر و احقّ است چه قرائت عرضه آخر قرآن بر پیامبر بود و چون کسانی که آخرین عرضه قرآن را شنیده بودند، بیش از کسانی بودند که عرضه ابتدایی قرآن را شنیده بودند، لذا مردم را به قرائت زید واداشتند نه قرائت ابیّ و عبد اللّه [بن مسعود] هر چند که قرائت همگی، حقّ بود؛ ولی چه بسا حقی در روزگاری- در کنار حقّی دیگر- پایان بخش قیل و قالها و از بین برنده اختلاف و طمع ورزی باشد، لذا حقّی را به نفع حقّی دیگر که عمل به آن، بهتر و شایسته‌تر است، ترک کردند. [مثلا-] اگر فقیهی ببیند که همه دانشمندان به روزه روز عرفه، بی‌هیچ اختلاف توافق کرده‌اند و افطار آن روزه را در آن روز نمی‌پسندند، و او باید آن روزه را، افطار کند تا جایگاه روزه واجب از مستحب را به آنان بفهماند- و یا اگر بترسد که در گذر زمان به امر واجب چیزی غیر از واجب اضافه شود- [اگر چنین کند] درست عمل کرده و حقّی را به خاطر حقّ برتری ترک کرده است، چه برای حقّ، اختلاف، حرام و ... درجاتی است ...» «۲». جواب این
(____۱) ر. ک: رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۳۲ به بعد [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۵۲ به بعد]. (۲) مختارات فصول الجاحظ، نسخه خطی، دار الکتب، شماره ۲۴۰۶۹، ثبت کتابخانه امیر موسیو کریمر اتریشی، ۱۸۷۷، برگه شماره ۹۲ ب و ۹۳ الف. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۵ مسأله یعنی [انتخاب زید و اصلح دانستن او بر دیگر صحابه چه بسا در خلال سخنان بعد روشن گردد. دکتر هیکل می گوید: «زید بدان جهت نسبت به دیگر صحابه انتخاب شده است که جوان و از بقیه آنها نسبت به این امر تواناتر بوده است. وی به خاطر جوان بودنش، کم تعصّب‌تر و کمتر اهل تفاخر به علمش بوده است. این امر، وی را به شنیدن سخنان صحابه بزرگ، از قاریان و حافظان، و دقّت در گردآوری، بدون ترجیح دادن چیزهایی که حفظ کرده بود، وامی‌داشت. هر چند متواتر است که وی در عرضه اخیر قرآن، هنگامی که رسول خدا [ص قرآن را برای بار دوم در سال وفات خود به جبرئیل عرضه کرد، حضور داشته است «۱». موضع پیشین او با عمر بر این دلالت دارد که وی حافظی ثابت رای و آگاه به آنچه بود که حفظ کرده و امر نیک و درست را به هیچ اعتباری وانهاده است. کافی است به سخن ابو بکر درباره او مراجعه شود تا علل و انگیزه‌های انتخاب وی نسبت به این امر، در عین سادگی پرهراس، مشخص شود (۵). بدین روشن زید متن قرآن را گردآورد و آن گاه صحف را نزد ابو بکر نهاد تا زمانی که زنده بود و سپس نزد عمر تا زمانی که زنده بود و بالاخره نزد حفصه، دختر عمر، ماند «۲». انتقال صحف از

ابو بکر به حفصه بر این مطلب دلالت دارد که این صحیفه‌ها از زمانی که نوشته شدند در مالکیت عمومی به شمار می‌آمدند، چون اگر ملک خصوصی ابو بکر می‌بود، غیر از فرزندان وی نباید به ارث می‌بردند. ظن غالب آن است که این صحف نزد حفصه به این دلیل ماند تا گرویی باشد که خلیفه سوم، هر گاه که طالب آن باشد، در آن تصرّف کند، بخصوص که حفصه یکی از ام المؤمنین بود. این تصرف چیزی است که در عمل اتفاق افتاد. این مطلب را برای ردّ سخن بلاشر گفتیم که می‌کوشد بذر شک و تردید را پیرامون گردآوری قرآن در روزگار ابو بکر بکارد چه وی ترجیح می‌دهد که تدوین مصحف که در روزگار ابو بکر آغاز شده بود، در آن روزگار به پایان نرسید بلکه در روزگار عمر به پایان (______________________________ ۱) محمد حسین هیکل، الصدیق ابو بکر، ص ۳۴۱ و نیز: المقنع، ص ۱۲۱. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۶ رسید، چون پانزده ماه قبل از مرگ ابو بکر این تدوین آغاز شده بود. بلاشر آن گاه می‌پرسد: آیا تدوین این مصحف راه حل موقعیّتی بود که عمر از آن می‌ترسید؟ ... بلاشر خود چنین پاسخ می‌دهد: جامعه به طور منطقی به مجموعه وحی مکتوبی نیاز داشت تا از جانب همه قبول گشته و آن را پذیرفته باشند. امّا آیا این مجموعه، همان صحیفه‌های ابو بکر بوده است؟ هرگز! چون این صحیفه‌ها، ملک شخصی ابو بکر و عمر بوده‌اند نه ملک خلیفه و رهبر جامعه. همه چیز به طور کلّی، بر این دلالت دارند که خلیفه اول و همراهش [عمر]، وقتی این پیامد را احساس کردند که متن کامل وحی نزد آنها وجود ندارد، یکی از کاتبان پیشین وحی را که محمد [ص از آنها برای این کار استفاده می‌کرد، واداشتند تا متنی قرآنی را برای آن دو فراهم نماید؛ و باز حق داریم، بپرسیم که آیا امکان داشته تلاش عمر- چه به تأیید یا مخالفت ابو بکر- به علّت دیگری بوده باشد؟ مثلا علاقه و تمایل به مالکیت شخصی نسخه‌ای از وحی، چنان که دیگر اصحاب پیامبر [ص مالک چنین مصحفی بودند. به دیگر بیان، این امر در ذهن ابو بکر و عمر نبود که مصحف نمونه‌ای [امامی را بر گروه مؤمنان تحمیل نمایند، بلکه فقط مسأله این بود که رهبر این گروه، از دیگر صحابه که موقعیت بهتری داشتند، پایین‌تر نباشد. «۱»» این سخن بلاشر مبتنی بر چند ادّعاست: ۱- گردآوری قرآن یک عمل شخصی بوده است که تحقّق بخشیدن به انگیزه ابو بکر و عمر [در داشتن مصحفی شخصی موجب آن شده است. ۲- این انگیزه ناشی از یک غیرت شخصی و احساس نقص در آن دو نسبت به دیگر صحابه بوده است. بلاشر در این جا کلمه «etiroirefni» را [به عنوان برابر نهاد واژه نقص به کار برده است. [این کلمه به معنای پستی و زیردستی است.]. ۳- عمل [تدوین قرآن هر دوی آنها، مسبوق به اعمال مشابهی نزد بسیاری از صحابه بوده است «۲». شاگرد وی، دکتر مصطفی مندور، در رساله‌ای که ذکر آن گذشت، در این ادّعاها (______________________________ ۱) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۳۳- ۳۴ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، صص ۵۳- ۵۴]. (۲) همان، صص ۳۵- ۳۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۷ با وی همراه است و حتّی گاهی در خلال تعبیرهایی که از وی گرفته است، کلماتی به آن می‌افزاید. وقتی بلاشر می‌گوید: «etiroirefni» مندور می‌گوید: «۱» «etiroirefni d exelpmoc» یعنی نقص پیچیده و مبهم. وقتی بلاشر می‌گوید: «آن صحیفه‌ها ملک شخصی بوده است (ellennosrep eteirnporp)، مندور می‌گوید: حفصه آن را به عنوان ذمّه مالی شخصی به ارث برده است (lennosrep eniomirtap). ما می‌گوییم: [در صورت شخصی بودن صحف چرا بعد از ابو بکر به عمر منتقل شد؟ ... دیگر آن که اگر آن نسخه به خاطر تمامی امّت نبوده است، «ارزش حقیقی نسخه‌ای از قرآن نزد مردمی که آن را از راه حافظه در روزگار پیامبر [ص گرد آورده، چیست؟» «۲» در روزگاری که محفوظات وی مورد اعتمادتر و در ضمیر و زبانش حاضرتر بوده است. شاید بعد از توضیحاتی که دادیم، موضع ما در برابر این ادّعاها روشن شده باشد. امّا به مغالطه‌ای که بلاشر در آن افتاده، اشاره‌ای می‌کنیم. وی می‌گوید: ابو بکر زمانی به گردآوری قرآن پرداخت که مسبوق یا همزمان با تلاشهای فردی دیگری بوده است. بلاشر از جمله به نام تعدادی از صحابه مثل معاذ بن جبل، ابیّ بن کعب، زید بن ثابت، ابو

درداء، ابو زید بن سکن (۶) و دیگران، اشاره می کند. چنان که به خبر ابیّ در گردآوری قرآن [در نقل ابو العالیه – که ذکرش گذشت– استدلال می‌نماید «۳». ما منکر آن نیستیم که تلاشهایی فردی، مسبوق یا همزمان با جمع قرآن توسط ابو بکر بوده است، امّا این تلاشها برای گردآوری قرآن نبوده بلکه برای حفظ محفوظاتشان بوده است که در روزگار پیامبر [ص و بعد از آن، از ترس فراموشی یا اشتباه، صورت می گرفته است. در این باره سخن خواهیم گفت. وقتی ابو بکر به زید [به جمع قرآن فرمان داد، صحابه هر چه از قرآن را که داشتند، با شتاب ارائه و در برابر زید قرار دادند و آن را با گواهی عادلانی، موثّق ساختند، تمام ماجرا این (____۱) مصطفی مندور، رسالهٔ الشواذ، مقدّمه، ص ۶. (۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۷۱ و نیز: ابو عبد اللّه الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۱۸. (۳) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۱۲ و ۳۵ و ۴۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۷ و ۵۴ و ...] تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۸ بوده است، امّا اهداف خاورشناسی بر آن است که ویژگی جدیّت از کار ابو بکر را بزداید و آن را کاری بدون پشتوانه تلاش و جدیّت و بدون تواتر و ثبوت قطعی بروز دهد تا در نظر مردم یک کار فردی جلوه کند که مصلحتی همه گیر آن را موجب نگشته و ابو بکر هم از دیگران به پای‌بندی و پیگیری، در این کار، شایسته‌تر نبوده است. با بازگشت به وضع این مصحف در روزگار عمر به عنوان خلیفه، تأکید می کنیم که وضع این مصحف، استمرار وضع مصحف در دوران ابو بکر بود، با این فرق، که فعالیت بیشتری در آموزش قرآن و دور داشتن مردم از اشتباه در قرائت به وجهی که در حدود حروف هفتگانه، شایسته قرائت می‌باشد، صورت گرفت. به خبری دست یافتیم که دلالت روشنی بر گفته ما دارد. ابن سعد در «طبقات» از محمد بن کعب قرظی با اسناد خود، روایت می کند که می گفت: قرآن در روزگار پیامبر [ص به وسیله پنج تن از انصار، معاذ بن جبل، عبادهٔ بن صامت، ابیّ بن کعب، ابو ایّوب و ابو درداء جمع آوری شد. در دوران عمر بن خطاب، یزید بن ابو سفیان به او نامه نوشت که جمعیت شام رو به فزونی نهاده و شهرها را پر کرده‌اند و به کسانی نیازمندند که به آنان قرآن را بیاموزند و در دین تعلیمشان دهند. ای امیر مؤمنان! مرا به مردانی که به آنان آموزش دهند، یاری نما! پس عمر آن پنج تن را طلبید و به آنان گفت: برادران شما در شام از من کمک خواستند تا کسانی به آنان قرآن را بیاموزند و آنان را نسبت به دین آگاه سازند پس مرا به سه تن از خودتان یاری کنید– رحمت خدای بر شما باد–. اگر تمامتان پاسخ مثبت می‌دهید پس در آن شرکت ورزید و اگر سه تن از شما به نمایندگی مشخص می‌شوند پس از بینتان خارج شوند. پس گفتند: نتوانیم که همگی شرکت کنیم زیرا ابو ایّوب پیرمردی است و ابیّ بن کعب هم بیمار. آن گاه معاذ، عبادهٔ و ابو درداء حاضر به رفتن شدند. عمر گفت: از شهر حمص شروع کنید، شما مردمان را در آن جا در یک سطح از فهم و درک نخواهید یافت. کسانی از آنها، نیک می‌فهمند، اگر چنین یافتید، گروهی از مردم را به سوی این کسان روانه دارید اگر از مردم [در قرائت و فهم دین راضی شدید، یک نفر در آن جا بماند و دیگری به دمشق و نفر سوم به فلسطین رود. آنها به حمص آمدند و آن جا ماندند تا این که از مردم راضی گشتند. عبادهٔ در آن جا ماند و ابو درداء به دمشق رفت و معاذ به فلسطین. امّـا معاذ در سال طاعون عمواس از دنیا رفت و عبادهٔ بعد از او به فلسطین رفت و در تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۱۹ آن جا از دنیا رفت و ابو درداء همچنان در دمشق ماند تا این که از دنیا رفت «۱»: وضع به همین منوال ادامه یافت و به تدریج با گسترش فتوحات و پراکندگی مسلمانان در بیشتر نقاط زمین مثل سرزمینهای ایران و رم در آن روزگار، این وضع هم گسترش می‌یافت. هر چه این مناطق بیشتر می‌شد، قرآن هم رواج می‌یافت و نظارت بر کیفیّت تلفظ تازه مسلمانان ضعیف می گشت. آنها می‌توانستند در محدوده حروف هفتگانه‌ای که قرآن به آن، نازل شده بود، هر قرائتی را که می توانستند تا زمان خلیفه سوم، عثمان بن عفّان، قرائت کنند (۷).

در روزگار عثمان بن عفّان

در روزگار عثمان بن عفّان اوضاع در روزگار عثمان وخیم گشت. وی در سال بیست و چهار هجری قمری به خلافت رسید و روزگارش به کثرت فتوحات مشهور گشت. شش سال جنگ و کشور گشایی سپری شد و مسأله آموزش قرائت قرآن به عهده مسلمانانی گذاشته شده بود که با خود هر آنچه از محفوظات قرآنی را که قادر بر ثبت و بیانش بودند، به همراه داشتند. تفاوتهای قرائتی، بین آنچه که اینان قرائت می‌کردند و آنچه که شایسته متن نازل شده بود، به تدریج گسترش می‌یافت. البته اینان در این کار [تفاوت در قرائت قصد عمدی نداشته‌اند بلکه در درستی آن متحیّر بوده‌اند، تا این که سال سی‌ام هجری قمری فرا رسید، سالی که حذیفهٔ بن یمان با سعید بن عاص به آذربایجان رفتند و سعید در آن جا ماند تا زمانی که حذیفه از سفرهایش بازگشت و سپس هر دو به مدینه بازگشتند. در طول راه، حذیفه به سعید بن عاص چنین گفت: «در این سفر مطلبی را متوجه شدم که اگر مردم به حال خود رها شوند، درباره قرآن دچار اختلاف خواهند شد و هرگز به آن باز نخواهند گشت. گفت: چه چیزی؟ گفت: گروهی از مردم حمص را دیدم که قرآن را از مقداد فرا گرفته بودند و می‌پنداشتند، قرائت آنها از دیگران بهتر است. مردم دمشق را دیدم که می‌گفتند: قرائت آنها از قرائت دیگران بهتر است. مردم کوفه را دیدم که آنها هم چنین می‌گفتند و قرآن را نزد ابن مسعود فرا گرفته بودند. مردم بصره هم چنین می‌گفتند و قرآن را نزد ابو موسی اشعری آموزش دیده و مصحف وی را (______________________________ ۱) محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۵۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۰ «لباب القلوب» نامیده بودند. وقتی آن دو به کوفه رسیدند، حذیفه مردم را از این امر آگاه ساخت و آنان را از آنچه که بیم آن می‌رفت، بر حذر داشت. اصحاب پیامبر [ص و بسیاری از تابعین با او موافقت کردند ولی طرفداران ابن مسعود به او گفتند: از چه چیز ناخشنودی؟ مگر ما به قرائت ابن مسعود، قرائت نمی‌کنیم؟ حذیفه و موافقان وی، خشمگین شدند و گفتند: شما بیابانگردانی هستید، سکوت کنید! شما بر خطا هستید. حذیفه گفت: به خدا قسم! اگر زنده بمانم، نزد عثمان خواهم رفت و به او خواهم گفت که میان مردم و این کژروی، مانع شود. پس ابن مسعود بر حذیفه بر آشفت و سعید خشمناک شد و برخاست و مردم پراکنده گشتند. حذیفه با عصبانیّت نزد عثمان رفت و ماجرا را به او گفت. عثمان گفت: من انذار کننده‌ای بی‌پرده‌ام، پس امت را دریابید. عثمان صحابه را جمع کرد و ماجرا را به آنان گفت و آنها هم کار را بزرگ پنداشتند و همگی با رای حذیفه موافق گشتند. عثمان پی حفصه، دختر عمر، فرستاد و گفت: صحیفه‌ها را نزد ما بفرست تا از روی آن بنویسیم، این صحیفه‌ها همانهایی هستند که در روزگار ابو بکر نوشته شده بودند» «۱». با مقایسه ابتدای این خبر با خبر پیشین در باب فعالیت عمر در توزیع قاریان در شهرها می‌بینیم که عبادهٔ بن صامت در حمص ماند و از آن جا به فلسطین رفت و در آن جا از دنیا رفت و در این خبر، مردم حمص را می‌بینیم که قرآن را از مقداد فرا گرفته‌اند. این بخش از این دو خبر، در بیان میزان فعالیت صحابه در نشر قرآن در شهرهای مختلف، کافی است به طوری که دو صحابی از معلّمان قرآن، تقریبا، در یک زمان در حمص بوده‌اند. این خبر، تنها به وجود اختلاف بین قاریان اشاره دارد، بدون این که میزان این اختلاف را مشخص نماید. امّا این خبر تفصیل ارزشمندی را به ما ارائه می‌کند، زیرا رای جمهور صحابه را در مواجهه با قاریان کوفه در آن زمان ذکر می‌کند که به آنان می‌گفتند: شما بیابانگردانی هستید، پس ساکت شوید، شما بر خطا هستید ... در این جا کافی است به سخن استاد مصطفی صادق رافعی، در بیان این اختلاف پر مخاطره، گوش کنیم که می‌گوید: «وجوه قرائتی که به آن قرآن را می‌خواندند به اختلافی (______________________________ ۱) ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، حوادث سال سی‌ام. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۱ حروفی بود که قرآن به آن نازل شده بود. بنابر این کسی که این اختلاف را از مردم آن شهرها- به هنگام گرد آمدن در جنگ علیه دشمنان و یا در مجامع دیگر- می‌شوند، تعجب می‌کرد که این وجوه، همگی مایه اختلاف در یک کلام باشند! چنان که وقتی وی بداند که تمام این قرائتها به پیامبر [ص مستند است و حضرت رسول [ص اجازه آن را داده است، ممکن بود، در دلش شک و شبهه‌ای روی دهد چه این اختلاف مثل دیگر اختلافات در کلام

گشت به طوری که برخی اختلافات قرائتی از دیگر اختلافات بهتر می‌نمود و از این اختلاف، انواع قرائت «صریح» و «مدخول» و «افصح» و «فصیح» گمان می‌رفت. این امری بود که اگر در بین آنها رواج می‌یافت و بر آن استمرار می‌ورزیدند، از آن اختلاف فراتر رفته و بدون شک به درگیری منجر می‌شد و یکدیگر را نفی می‌کردند. یکی می‌گفت: این قرائت من است و من آن را بر گرفته‌ام و دیگری می‌گفت: این قرائت من است و بر این روش می‌روم. در ورای این ستیزه‌کاریها و لجبازیها، چیزی جز تکفیر یکدیگر و اتهام به فسق نبود و ناگزیر، فتنه و آشوبی بود که همواره سرزنش به دنبال دارد.» «۱». بدون شک، اختلاف قابل ملاحظه‌ای که نزد این اصحاب و قرائت آنها و قرائت آن بیابانگردان بوده، از مواردی نبوده است که اجازه حروف هفتگانه- آن گونه که آن را از پیامبر [ص دریافته بودند- در بردارنده این اختلاف باشد، بلکه این اختلاف، به خاطر وجود زمینه‌های خطا- چنان که در این روایت است- یا چگونگی بیان بوده که البته خطایی است قطعا غیر عمدی. در کتاب «المصاحف» روایتهای متعددی آمده است که مجموع آنها، از میزان اختلاف بین این قرائتها پرده بر می‌دارد. از جمله آمده است: «درباره قرآن با هم مذاکره می‌کردند و در آن اختلاف می‌ورزیدند، تا جایی که نزدیک بود میان آنها فتنه و آشوبی رخ دهد.» «۲» و یا آمده است: «در خلافت عثمان، معلمی به تعلیم قرائت برای شخصی و معلمی دیگر به تعلیم قرائت به شخص دیگر می‌پرداخت به طوری که اینان و جوانانی که تعلیم داده می‌شدند با هم (________________________________ ۱)

مصطفی صادق الرافعی، اعجاز القرآن، صص ۳۴ - ۳۵. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۲۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۲ دچار اختلاف می‌شدند تا جایی که آن به معلمان رسید- ایّوب می‌گوید: آنچه را گفت نفهمیدم تا این که گفت-: برخی از این معلمان قرائت برخی دیگر را انکار می‌کردند، چون خبر به عثمان رسید، به خطبه ایستاد و گفت: شما در نزد من در قرائت اختلاف دارید و دچار لحن می‌شوید، پس آن کس که از من دور است و در شهرهای دیگر است به مراتب در اختلاف و لحن بیشتری است. پس ای اصحاب محمد [ص اجتماع کنید و برای مردم مصحفی نمونه [امام بنویسید.» «۱» همچنین آمده است: «مردمی در عراق بوده‌اند که چون از یکی از اینان درباره آیه‌ای پرسیده می‌شد و آیه را قرائت می‌کرد، دیگر کس به او می‌گفت: من این قرائت را کفر می‌دانم، در نتیجه در میان مردم، این تکفیرها، رواج یافت و در قرآن دچار اختلاف گشتند.» «۲» در روایتی دیگر آمده است: «مردی قرآن را قرائت می‌کرد و به دوستش می‌گفت: کافر شدی به سبب آنچه که از قرآن، قرائت کردی» «۳». همه اینها، متونی هستند که به گستردگی خطر این اختلاف، گواهی می‌دهند، اختلافی که- به نظر ما- در حوزه اجازه عام [حروف هفتگانه وارد نیست. با تمام اینها، یکی از این روایتها به ما نمونه‌ای از این اختلاف را می‌بخشد که حذیفه بدان بر انگیخته است، روایتی از یزید بن معاویه که می‌گفت: «من در روزگار ولید بن عقبه در مسجد، در حلقه‌ای نشسته بودم که حذیفه نیز در آن حلقه بود. یزید می‌گوید: در آن جا نه کسی بود که مانع مردم شود و نه خبری از مأموران دولتی بود که ناگاه بانگ زنی، بانگ برآورد که: «هر کس به قرائت ابو موسی، قرآن می‌خواند به این گوشه- نزدیک ابواب کنده- بیاید و هر کس که به قرائت عبد اللّه بن مسعود قرائت می‌کند به این گوشه- نزدیک دار عبد اللّه- بیاید. آن دو گروه، در آیه‌ای از سوره بقره اختلاف پیدا کردند. یکی چنین خواند: (و اتمّوا الحجّ و العمرة للبيت) «۴» و (________________________________ ۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۲۱. لحن در آن روزگار، خطا نبوده بلکه اختلاف در وجوه و بیان بوده است. (۲) همان، ص ۲۳. (۳) همان، ص ۲۵. (۴) قرائت ابن مسعود چنین است. ر. ک: الکرمانی، شواذ القراءة، نسخه خطی، ص ۳۶ و نیز: ابو حیّان، البحر المحیط، تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۳ دیگری چنین: «وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ». پس حذیفه خشمگین شد و از شدت غضب چشمانش سرخ گشت ... «۱» علی رغم کثرت متونی که بر خطرناک بودن این مسأله دلالت دارند،- چه این خطر موجب پدید آمدن یک امر شده یا امور زیاد دیگر- آنچه که بر هشدار حذیفه مترتب بوده، تصمیم عثمان به نسخه پردازی مصحفی نمونه [امام

بوده است. تصمیمی که پشتوانه‌اش را از تصمیم پیشین در روزگار ابو بکر می‌گرفت و تابع آن بود، حتی عثمان چیزی جز کار ابو بکر را برای نسخه پردازی نیافت و حتی جز زید بن ثابت کسی را نیافت که این مهم را که در روزگار ابو بکر هم داوطلب این کار شده بود، انجام دهد. این کار با همکاری گروهی از قاریان و نویسندگان خوب از اصحاب پیامبر [ص صورت گرفت. از روایت چنین برمی‌آید که: «عثمان نزد حفصه فرستاد که صحیفه‌ها را بفرست تا آن را در مصاحف نسخه پردازی نماییم و سپس به سویت باز می‌گردانیم. وی آنها را نزد عثمان فرستاد و عثمان به زید بن ثابت، عبد اللّه بن زبیر، سعید بن عاص و عبد الرحمن بن حارث بن هشام دستور داد تا آنها را در مصاحف استنساخ کنند. عثمان گفت: اگر اختلاف پیدا کردید به زبان قریش بنویسید، چون قرآن به زبان قریش نازل شده است. آنها هم چنین کردند. وقتی که مصحف را نسخه برداری کردند، عثمان آن صحیفه‌ها را نزد حفصه باز گرداند و به هر منطقه‌ای مصحفی فرستاد و هر چه غیر آن را، سوزاند» «۲».

________ج ۲، ص ۷۲. [ترجمه فراز آیه ۱۹۶، سوره بقرهٔ (۲): و برای خدا، حج و عمره را به پایان رسانید]. (۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، صص ۱۱- ۱۲. (۲) ابن اثیر، الکامل، ج ۳، اخبار سال سی‌ام. رافعی روایت دیگری را ذکر کرده است که سندیّت این عمل را می‌افزاید و آن این که، کار زید در روزگار عثمان اوّلا- مستقل از مصحف حفصه بوده است و سپس عثمان نزد حفصه فرستاد و از او خواست تا آن صحیفه‌ها را به او بدهد و قسم یاد کرد که آن صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند. حفصه صحیفه‌ها را به او داد و مصحف بر آن صحیفه‌ها عرضه و تطبیق شد پس چون اختلافی نداشتند، عثمان آن صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند و حفصه خیالش راحت شد. آن گاه عثمان به نوشتن مصاحف دستور داد. ر. ک: مصطفی صادق الرافعی، اعجاز القرآن، ص ۳۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۴ بیشتر روایتها، بر این دلالت دارند که مصحف عثمان، نسخه‌ای از گرد آوری ابو بکر بوده است و گروهی که مسؤولیت نوشتن آن را پذیرفته بودند، بنا به روایت، چهار نفر بوده‌اند «۱». برخی از روایتها به زید بن ثابت و سعید بن عاص بسنده کردند «۲» و برخی هم تعداد آن گروه را به دوازده تن می‌رسانند «۳». مانعی نیست که این تعداد [۱۲ نفر] در نوشتن مشارکت داشته باشند امّا غالب آن است که چهار نفر نخست به نوشتن نسخه نخست، اقدام کردند و آن گاه دیگران بقیّه نسخه‌هایی را که عثمان به شهرها، فرستاده بود، از روی آن، نسخه‌برداری کرده‌اند. از مهم‌ترین خبرهای نگاشت مصاحف در روزگار عثمان، خبری است که حسین بن فارس به اسناد خود از هانی [بنده آزاد شده عثمان نقل کرده است. هانی می‌گوید: «من نزد عثمان بودم که اصحاب مصحفها را با یکدیگر مقابله می‌کردند، از جمله استخوانهای شانه گوسفندی که عثمان مرا با آنها به نزد ابیّ بن کعب فرستاد. روی این استخوانها نوشته بود: «لم یتسنّ» و «فامهل الکافرین» و «لا- تبدیل للخلق». هانی می‌گوید: ابیّ بن کعب، دوات خواست. پس یکی از دو «لام» را حذف کرد و نوشت: «لِخَلْقِ اللَّهِ» [روم ۳۰/ ۳۰] و «فامهل» را پاک کرد و نوشت: «فمهّل» [طارق ۸۶/ ۱۷] و به «لم یتسنّ» هائی الحاق کرد و نوشت: «لَمْ يَتَسَنَّهْ» [بقره ۲/ ۲۵۹] «۴» این مطلب بدان معناست که نوشتن بین نویسندگان خوب اصحاب پیامبر [ص مشترک بوده است و این مشارکت اعتمادی به عمل عثمان می‌بخشد که هر گونه احتمال را نفی می‌نماید. عثمان بعد از نوشتن مصحف، صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند و تا زمان حیاتش نزدش باقی ماند. مروان «۵» به دنبال حفصه فرستاد و از او خواست تا صحیفه‌هایی را که قرآن از

________(۱) ر. ک: محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۳، صص ۱۹۶- ۱۹۷. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، صص ۲۲- ۲۳. (۳) همان، ص ۲۵ [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۴۱۷- ۴۲۰]. (۴) ابن فارس، الصاحبی، ص ۹ [السیوطی، الاتقان، ج ۲، صص ۳۲۲- ۳۲۳]. (۵) منظور، مروان بن حکم والی مدینه است (ابن اثیر، الکامل، ج ۳، حوادث سال ۴۴ هجری قمری.). حفصه در سال ۴۵ هجری قمری از دنیا رفت (محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۸۶). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۵ روی آن نوشته

شده است به او بدهد ولی حفصه از این کار خودداری کرد. سالم بن عبد اللّه می گوید: وقتی حفصه از دنیا رفت و از خاک سپاری او باز گشتیم، مروان، عزیمه را نزد عبد اللّه بن عمر فرستاد تا آن صحیفه‌ها را به دست او بفرستد؛ وقتی صحیفه‌ها به دست مروان رسید، دستور داد تا آن را تکه تکه نمایند «۱». با توجه به این که در تعداد مصاحفی که عثمان آنها را به شهرها فرستاد، اختلاف است ولی مشهور آن است که پنج مصحف بوده است ولی به روایتی چهار تا و به روایتی هفت تا و یک عدد در مدینه ماند «۲». مسأله‌ای که اکنون لازم است به بحث درباره آن بپردازیم، اهمیت عمل عثمان از جنبه قرائت است، اگر عمل عثمان به نسخه برداری مصاحفی چند از مصحفی، محدود باشد که آن را زید در روزگار ابو بکر نوشته است، این عمل چه ارزشی داشته است؟ برای این که محتوای این عمل را به خوبی درک کنیم، باید به آنچه که در دوران ابو بکر بود، یعنی گردآوری قرآن توسط او باز گردیم. وی قرآن را در صحیفه‌ها حفظ کرده بود و شاید این کار از جانب ابو بکر برای روزگار نیاز به قرآن بوده باشد. امّا تقدیر به او مهلت نداد و بمرد و آن نسخه‌ها به عمر منتقل شد. روزگار عمر هم استمرار روزگار ابو بکر بود و در آن روزگار مردم نیازی به عمومی کردن این مصحف نداشتند چون سفرهای حافظان (از صحابه) محدود بود و بعدها هم آثاری از اختلاف در حروف [قرائتهای قرآن، آن گونه که در روزگار عثمان بود، ظاهر نگشت. بلکه در روزگار عثمان هم، حدود ۶ سال با آرامشی نسبی از چنین اختلافاتی سپری گشت. وقتی این اختلافات اوج گرفت، عثمان و صحابه تصمیم گرفتند که این مصحف جمع شده را در سطحی وسیع منتشر سازند. معنای این سخن- چنان که منطقی هم به نظر می‌رسد- آن است که مصحف ابو بکر به حرف واحدی نوشته شده بود، چنان که قبلا در رابطه با نوشتن کاتبان وحی در روزگار پیامبر [ص به این مطلب اشاره کردیم. زید بن ثابت بنابر آنچه که در احادیث صحیحی «۳»

(۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۲۵ (به اختصار). (۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۰. (۳) محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۳، صص ۱۹۶ - ۱۹۷ و نیز جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۶ آمده، بیش از همه کاتبان وحی ملازم پیامبر [ص بود و به نوشتن قرآن در روزگار ابو بکر و عثمان پرداخته است و این بدان معناست که روش نوشتن قرآن در سه مرحله، عهد رسول اللّه (ص)، ابو بکر و عثمان، تقریبا یکی بوده است مگر این که عثمان، رمرحله خود، صلاح را در این دید که قرآن را از اعجام- چنان که بحثش گذشت- بپیراید تا رسم الخط قرآن دامنه بیشتری یافته و وجوه قرائتی زیاد دیگری را که نقل آن از پیامبر [ص صحیح است، در بر گیرد. هدف دیگری که از کار عثمان، محقّق شد، همان نزدیک سازی لغوی وجوه قرائت شده در آن روزگار در شهرهای مختلف و از بین بردن اختلافی بود که نزدیک بود وحدت جامعه را نابود سازد. یعنی به طور اساسی، از جمله اهداف اقدام عثمان، انتشار متن قرآنی به زبان قریش و استوار ساختن این سنت زبانی بود که مقدمات زیادی برای آن، در روزگار ابو بکر و عمر پشت سر گذاشته شده بود. دستور سوزاندن دیگر مصحفهای صحابه و آنان که از صحابه بر گرفته بودند، توسط عثمان، به این امر یاری رساند. مردم در دیگر شهرها هم تن به این فرمان دادند جز عبد اللّه بن مسعود که با این کار مخالفت کرد و در کوفه به مردم دستور داد که به مصحف وی عمل کنند و می گفت: «چگونه به من فرمان می‌دهید که به قرائت زید بن ثابت قرائت نمایم در حالی که من از دهان پیامبر [ص هفتاد سوره و اندی فرا گرفته و قرائت کرده‌ام، در حالی که زید بن ثابت با نوجوانانی می‌آمد و به بازی می‌پرداختند. به خدا قسم چیزی از قرآن نازل نشده است مگر این که می‌دانم در چه موردی نازل شد، هیچ کس از من نسبت به کتاب خدا داناتر نیست و من بهترین شما هم نیستم. اگر بدانم در جایی که بتواند شتر به آن‌جا رود، کسی از من به کتاب خدا داناتر وجود دارد، حتما به آن‌جا خواهم رفت.» «۱». ابن مسعود به دلیل شبهه‌ای که او را فرا گرفته بود، با سوزاندن مصحفش و با عمل عثمان مخالفت ورزید، چه وی می‌پنداشت که زید به تنهایی دست به این عمل زده است و حال آن که وی شایسته‌ترین کسی برای این کار بود. امّا وقتی فهمید که موضع او بر شبهه‌ای ص ۵۷

به بعد و الزرکشی، البرهان، ج ۱، صص ۲۳۳ - ۲۴۴. (۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۷ بیش متکی نیست و مصحفی که عثمان آن را فرستاده است، همان نسخه‌ای است که ابو بکر از سینه حافظان و از شاخه‌های درخت خرما و سنگهای پهن و نازك، برگرفته است که در روزگار پیامبر [ص نوشته شده بود و زید هم به تنهایی دست به این کار نزده است و گروه زیادی از اصحاب در آن شرکت داشته‌اند، و همه مسلمانان بر آن اجماع کرده‌اند، ابتدا با خرسندی «۱» و سپس برای حفظ وحدت امّت موافقت نمود. بدین ترتیب موافقت تمامی امّت با مصحف عثمان، به اتمام رسید و حتی مصعب بن سعد می‌گفت: «وقتی که عثمان مصحفها را سوزاند مردم زیادی را، درك کردم. پس از اینان در خصوص کار عثمان، اظهار شگفتی کردم. مصعب [در ادامه می‌گوید: ولی هیچ کس از آنان، منکر کار عثمان نشدند «۲». علی [ع هم در این باره گفت: «اگر عثمان این کار را نمی‌کرد، من به آن اقدام می‌کردم. وقتی علی [ع به کوفه رسید، مردی برخاست و بر کار عثمان در گرد آوری مصحف ایراد گرفت ولی علی [ع بانگ برآورد و گفت: ساکت باش! وی هر چه کرد با مشورت ما کرد، اگر من به جای او بودم هم، چنین می‌کردم» «۳».

برخی شبهه‌ها

برخی شبهه‌ها در ضمن خبرهایی که روایت شده است، بر کاری که به دست عثمان صورت گرفت، شبهاتی وارد شده است. از جمله این خبرها، خبری است که ابن خالویه روایت کرده است که قرائت ابن عباس در آیه ۲۳ سوره اسراء (۱۷) «و وصّی ربّك» به جای «وَ قَضی رَبُّكَ» بوده است. ابن عباس می‌گفت: «واو» به «صاد» چسبیده شده است «۴». دیگر خبری است که از یحیی بن یعمر و عکرمه، بنده آزاد شده ابن عباس، از عثمان روایت شده است که مصحفها وقتی نسخه‌برداری شد، بر وی عرضه گشت و در آن حروفی از لحن یافت و گفت: «رهایش کنید که عرب آن را اصلاح خواهد کرد و یا به زبان خود، عربی خواهد گرداند» «۵».

(____۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ص ۱۸. (۲) همان، ج ۱، ص ۱۲. (۳) ابن اثیر، الکامل، ج ۳، حوادث سال سی‌ام. (۴) ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۷۵. (۵) ابو عمرو الدانی، المقنع، ص ۱۱۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۸ این خبر، تکمله‌ای در روایتی دیگر دارد که: «اگر نویسنده از قبیله ثقیف و آن که بر وی املاء می‌کرد، از قبیله هذیل بود، هرگز در قرآن، این حروف یافت نمی‌شد.» «۱». یا روایتی که هشام بن عروهٔ از پدرش روایت کرده است که وی از عایشه درباره لحن قرآن در آیه (ان هذین لسحران) «۲» و آیه وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكاةَ «۳» و آیه (انّ الّذین آمنوا و الّذین هادوا و الصّبئون) «۴» پرسید و عایشه گفت: ای پسر خواهرم! این کار نویسندگان است. اینان در نوشتن، اشتباه کرده‌اند «۵». امّا در ردّ خبر نخست، همین کافی است که از قرائت شاذی خبر می‌دهد و هر قرائت شاذی غالبا به طور نسبی از حیث سند ضعیف است و نمی‌تواند در برابر آنچه که به روایت صحیح و قرائت متواتر ثابت شده، بایستد. اساس اثبات قرائت «و قضی» تنها رسم الخط نیست بلکه نقل و بیان شفاهی هم در کنار رسم الخط مطرح است و تصوّر وجود رسم الخط قبل از روایت معقول نیست بلکه رسم الخط تنها ثبت آن چیزی است که صحابه از طریق حفظ و تلاوت آن را نقل کرده‌اند، بنابر این ضعیف بودن خبر در اسنادش از ابن عباس ما را از بحث و بررسی آن بی‌نیاز می‌سازد. امّا خبرهای دیگری که همگی در مضمون یکی هستند، درباره لحن در قرآن است که در اختلاف آشکار اعرابی، نمایان می‌شود. ابو عمرو الدانی خبر روایت شده از عثمان را با نقد اصطلاحی [حدیثی بررسی نموده و چنین گفته است: این چنین خبری به نظر ما، حجّت نیست و به دو جهت استدلال بر آن صحیح نمی‌باشد. یکی این که، حدیث علاوه بر اختلاط سند و اضطراب الفاظ، مرسل است، چون ابن یعمر و عکرمه از عثمان نه چیزی شنیده‌اند و نه او را دیده‌اند. از طرف دیگر، ظاهر الفاظ حدیث، صدور آن از عثمان را نفی می‌کند، چون در آن، طعن بر عثمان وجود دارد و حال آن که وی در دین و اسلام دارای جایگاهی

بوده است و به صلاح امّت همّت (______________________________ ۱)

ابو عمرو الدانی، المقنع، ص ۱۱۷. (۲) نک: طه (۲۰)، بخشی از آیه ۶۳: [إِنْ هـذانِ لَساحِرانِ ...] (۳) نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۶۲. (۴) مائده (۵)، بخشی از آیه ۶۹. (۵) ابو عمرو الدّانی، المقنع، ص ۱۱۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۲۹ می‌گماشته است. امکان ندارد که وی به جمع مصحف به همراهی دیگر صحابه پرهیزگار و نیکوکار و با نظارت بر اینان برای رفع اختلاف در قرآن، پرداخته باشد و آن گاه لحن و اشتباه آن را در بین آنها رها کند و اصلاح آن را به عهده آیندگان گذارد، آیندگانی که بدون شک غایت قرآن و آنچه را که همعصران آن دیده‌اند درک نخواهند کرد، بنابر این جایز نیست که کسی چنین سخنی را به زبان آورد و به آن اعتقاد داشته باشد «۱». ابو عمرو دانی همچنین به خبر عایشه می‌پردازد که «عروه آن موارد را لحن نامیده و عایشه هم بنابر اتساع در اخبار و مجاز گویی در عبارت، اطلاق لحن کرده است و گرنه چنین چیزی مخالف مذهب آن دو و خارج از اختیار آنها بوده است. دانی در ادامه می‌گوید: «آنچه که خبر، بدون قطعیت به آن، بدان تأویل یافت، بنابر آن است که عایشه با توجه به منزلت، علم و آگاهی به زبان قومش، صحابه را به لحن و کاتبان را به خطا متهم کرد و حال آن که جایگاه صحابه نسبت به فصاحت و آگاهی به زبان، جایگاهی است غیر قابل انکار، بنابر این چنین لحنی به صحابه جایز نیست» «۲». دانی رای دیگری را هم بیان می‌کند که برخی از دانشمندان سخن عایشه (خطای کاتبان) را این گونه تأویل کرده‌اند که آنها در انتخاب وجه برتر حروف هفتگانه، خطا کرده‌اند. این دانشمندان، لحن را به قرائت و لغت [لهجه تأویل نموده‌اند، مثل این سخن عمر که گفت: «أبی اقرؤنا و انّا لندع بعض لحنه» یعنی ابیّ بن کعب، قاری‌ترین ماست ولی بعضی از قرائت و لغتش را ترک می‌کنیم «۳». در واقع بحث و بررسی این مسأله شایسته است بر تصوّر مفهوم لحن و رابطه آن با خطا- در نظر صحابه- مبتنی باشد. خاور شناس آلمانی یوهان فک در کتاب العربیهٔ، ما را از این حیث بی‌نیاز کرده است چه ضمیمه کتابش را به بررسی تاریخی- معنایی واژه لحن و مشتقات آن اختصاص داده است. وی آورده است که واژه لحن، در زبان جاهلی و صدر اسلام به معانی میل و گرایش، هوشیاری و زیرکی، بلاغت، آواز، رمز و اشاره، معمّا (______________________________ ۱)

ابو عمرو الدانی، المقنع، صص ۱۱۵- ۱۱۶. (۲) همان، ص ۱۱۸. (۳) همان، ص ۱۱۹. [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۴۵۱- ۴۵۲.]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۰ و توریه و شیوه بیان آمده است امّا هرگز به طور مطلق به معنای اشتباه در بیان نیامده. یوهان فک در پایان، این نتیجه را می‌گیرد که لحن به طور نسبی در زمانی متأخر به این معنا دلالت داشته است. وی ترجیح می‌دهد که این معنا، در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری قمری بوده است «۱». لازمه این سخن، آن است که به طور واقعی، تفسیر لحن به خطا را دور از ذهن بدانیم چون در زبان آن نسل و از معانی و مدلولهای معروف این واژه در آن روزگار نبوده است. بنابر این تنها این وجه می‌ماند که لحن به گونه‌های قرائت تفسیر شود. پس نیمی از شبهه‌ای که متوجه رسم الخط عثمانی شد، با این تفسیر از بین می‌رود، به عبارت صحیح‌تر، چنین شبهه‌ای در کار صحابه که در رسم الخط برخی از لحنها یعنی خطاها را به جای گذاشته باشند، از بین می‌رود چه اگر خطا و اشتباهی بود و صحابه، خود، آن را نوشته باشند حتما خود نیز حذف می‌کردند و امّت اسلام را رها نمی‌کردند تا در تلاوت کتاب خداوند، سرگردان گردند. ابو عمرو دانی تأویل سخن عایشه را به عهده گرفت که شاید برون کننده نیمه دیگر این شبهه باشد البته به فرض این که نقل این سخن از عایشه درست باشد. امّا اکنون بر قرائت مشهور وَ الْمُقِیمِینَ الصَّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّکاةَ شرح و توضیحی می‌افزاییم. این قرائت، یکی از مواردی است که در این روایت از عایشه رسیده و هر آنچه که در تفسیر مشکل اعرابی آن گفته شده است، در تفسیر دیگر موارد آمده از وی در این خبر نیز صادق است. روایتی از ابیّ بن کعب آمده است که وی (و المقیمون الصّلاهٔ) (به رفع) قرائت کرده است. گروهی از جمله ابن عباس، ابن مسعود، عیسی ثقفی، ابو عمرو بن علاء و اعمش و دیگران هم به این شکل قرائت کرده‌اند «۲». ابو حیّان در شرح این قرائت می‌گوید: «گفته شده در مصحف ابیّ مثل مصحف (______________________________ ۱)

العربیهٔ، دراسات فی اللغات و اللهجات و الأسالیب، صص ۲۳۵- ۲۴۶. [این کتاب توسط عبد الحلیم النجّار به عربی باز گردان شده، دار الکتاب العربی، القاهرهٔ]. (۲) الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۶۶؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۳۹۵ و ابن جنی، المحتسب، ص ۴۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۱ عثمان «وَ الْمُقِیمِینَ الصَّلاهَ» آمده است. از عایشه و ابان بن عثمان روایت شده است که نوشتن «المقیمین» (با یاء) خطای نویسنده مصحف بوده است ولی چنین سخنی از آن دو صحیح نیست چون آن دو از عربهای فصیح بوده‌اند، چه قطع صفت در زبان عرب مشهور است و باب گسترده‌ای است که سیبویه و دیگران، شواهدی از آن را ذکر کرده‌اند چنان که سیبویه هم مورد مذکور را به قطع صفت تفسیر کرده است. (۸) زمخشری می‌گوید: بدانچه بعضی گمان کرده‌اند که «و المقیمین» لحن و خطایی در رسم الخط مصحف است، توجهی نمی‌کنیم. چه بسا کسی که به این گمان رو آورده در «الکتاب» ننگریسته و از روشهای عربها و از تفنّن نصب بنابر اختصاص بی‌خبر بوده (۹) و بر او پوشیده مانده که پیشینیان نخستین- صحابه- که مثل آنها در تورات و انجیل است (۱۰) غیرتمندتر بر اسلام در دفع طعنها از آن بوده‌اند که در کتاب خداوند شکافی به جای گذارند تا افراد بعد از آنها، آن را پر کنند و یا خللی ایجاد کنند که نسلهای بعدی آن را اصلاح نمایند.» «۱» (____۱) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، صص ۳۹۵- ۳۹۶ [محمود بن عمر الزمخشری، الکشّاف، ج ۱، ص ۵۹۰]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۳

ملاحظات

ملاحظات ۱- شیخ ناصف در تعلیق بر «مگر به حق اسلام» می‌گوید: مانند آن جا که قصاص از قتل گرفته شود و زکات از اموال اینان اخذ شود و در تعلیق بر «و حسابشان با خداوند است» می‌گوید: حسابشان با خداست در آنچه پنهان می‌کنند بنابر این برای ما فقط همان است که ظاهر نشان می‌دهد. منصور علی ناصف، التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، ج ۱، ص ۳۵. امام ذهبی ماجرا را در سیر این گونه آورده است که چون ابو بکر قد به قتال اهل ردّه بلند کرد، عمر به او گفت: مگر نشنیدی که پیامبر گفت: امرت ان اقاتل ... و آن گاه ابو بکر گفت: به خدا می‌جنگم که اینان بین نماز و زکات جدایی افکندند، زکات حق اسلام است مگر پیامبر نگفت: مگر به حق اسلام. شمس الدین الذهبی، سیر اعلام النبلاء، (الخلفاء الراشدون)، ج ۲، ص ۴۹۳. ۲- با توجه به سلسله سند این روایت (ابن عساکر، تاریخ مدینهٔ دمشق، ج ۴۲، ص ۳۹۸) اشعث را بین ابن فضیل و محمد بن سیرین می‌یابیم (ابن فضیل عن اشعث عن محمد بن سیرین). با تتبعی بین کسانی که اشعث از اینان روایت کرده است و میان کسانی که از اشعث روایت شده‌اند، اشعث را اشعث بن سوّار می‌یابیم (منظور از ابن فضیل، محمد بن فضیل بن غزوان است). نام سه اشعث را در میان راویان محمد بن سیرین می‌بینیم. ۱- اشعث بن سوّار ۲- اشعث بن عبد اللّه بن جابر الحدّانی ۳- اشعث بن عبد الملک الحمرانی. در میان این سه تن، اشعث حمرانی ثقه شناخته شده و دو تای دیگرش ثقه دانسته نشده‌اند و حتی درباره اشعث بن سوار گفته‌اند اضعف الاشاعثه است. وی با الفاظ جرحی موسوم گشته است: ضعیف، ضعیف الحدیث، فاحش الخطا، کثیر الوهم، لیّن ... و تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۴ بعضی هم او را تعدیل کرده‌اند: حسن الحدیث، صالح الحدیث، صدوق ... تهذیب الکمال، ج ۲۵، ذیل محمد بن سیرین و نیز: همان، ج ۳، ص ۲۶۹ و سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۴۵۲ و الجرح و التعدیل امام رازی، ج ۲، ص ۲۷۱. با تمام اینها، بهتر آن است که اشعث مذکور را به ضعف مجروح کنیم اما با این توضیح: «لیّن الحدیث»، «فیه لین»، «لیّن»، «لیّن بمرّهٔ» و «فی حدیثه لین» کسی است که در روایتش از غیر ثقه سهل انگاری و سستی می‌کند. ولی این ضعف به معنای ترک حدیث چنین راویی نیست. به دیگر بیان این راوی در مرتبه اول الفاظ جرح (کذّاب، یکذب، وضاع ...) نیست بلکه می‌تواند در مرتبه چهارم الفاظ تعدیل قرار گیرد مثل «محلّه الصدق»، «صالح الحدیث»، «جیّد الحدیث»، «صویلح»، «صدوق ان شاء اللّه»، .... امام محمد بن ابراهیم الوزیر، تنقیح الانظار فی معرفهٔ علوم الآثار، صص ۲۲۵- ۲۲۶. در کتب رجالی شیعه، اشعث بن سوّار یا سوّاد از اصحاب

امام صادق (ع) و نیز امام حسن (ع) شناخته شده است. علامه تستری با بعید شمردن چنین نظری، احتمال آن را هم می‌دهد. تستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۱۵۲ و نیز: خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۲۱۵. در احتمالی دیگر، اشعث، اشعث بن قیس کندی گفته شده که باز هم در گردآوری قرآن توسط حضرت علی (ع) خدشه‌ای وارد نیست. محمد جواد الحسینی، المعین علی معجم رجال الحدیث، ص ۶۳. مقایسه کنید با: محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۳۱۷. ایشان «لیّن الحدیث» را به معنای «نرم گفتاری» گرفته‌اند! در خصوص مطلب بعدی (جمع علی (ع) به معنای حفظ) بنگرید به: شیخ محمد نهاوندی، نفحات الرحمن، ج ۱، ص ۹، چاپ سنگی. و نیز: خویی، البیان، ص ۲۵۱. و نیز مقایسه کنید با: الزرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، صص ۲۰۸- ۲۰۹. ۳- جفری بیان می‌کند که نبشته‌های یافت شده در عربستان جنوبی از اصل واژه «صحف» خبر می‌دهند که در حبشی به معنای «نوشتن» کاربردی عام داشته است از این رو می‌توانسته در اطلاق بر وحی آسمانی استعمال شده باشد. آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمان: دکتر فریدون بدره‌ای، صص ۲۸۷- ۲۸۸. ۴- سالم مولی ابی حذیفهٔ، سالم بن عبید بن ربیعهٔ. بدو سالم بن معقل نیز گفته شده و کنیه‌اش ابو عبد اللّه و از موالی پارسی اصطخری بوده است. در روز یمامه شهید شد. بنابر این در جمع قرآن در روزگار ابو بکر تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۵ نمی‌توانسته شرکت داشته باشد. علی بن محمد الجزری، اسد الغابهٔ فی معرفهٔ الصحابهٔ، ج ۲، صص ۳۸۲- ۳۸۴. ۵- در این خصوص بنگرید به: محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۱۸- ۳۱۹ و صص ۳۲۹- ۳۳۲. ۶- ابو زید بن سکن همان قیس بن سکن انصاری است که به کنیه مشهور گشته است. در اسم وی اختلاف است، سعد بن عمیر، ثابت، قیس بن سکن گفته شده است. انس بن مالک می‌گوید وی یکی از عموهایش بوده است. علی بن محمد الجزری، اسد الغابهٔ فی معرفهٔ الصحابهٔ، ج ۴، ص ۴۰۶. و نیز: ابن حجر العسقلانی، الاصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، ج ۵، ص ۳۶۲. ابو درداء هم همان عویمر بن عامر بن مالک و به قولی عامر بن مالک است که لقبش عویمر بوده است. اسد الغابهٔ، ج ۶، ص ۹۴. ۷- لازم به ذکر است که روایتهای جمع در روزگار ابو بکر مضطربند و چنان که گذشت قرآن در روزگار پیامبر جمع گشته بود. بنگرید به: محمد جواد البلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، صص ۵۲- ۵۳، ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۲۴۷- ۲۵۶ و نیز: سید محمد رضا جلالی نایینی، تاریخ جمع قرآن کریم، صص ۱۱۶- ۱۱۹. ۸- سیبویه در باب «آنچه نصب داده شود بنابر تعظیم و مدح» می‌فرماید: می‌توانی صفت را بنابر اصلش تابع کنی و یا آن را از وصفیّت قطع کرده و بدان ابتدا نمایی مانند: الحمد للّه اهل الحمد و اهل الحمد، اهل الحمد یعنی هو اهل الحمد. سیبویه درباره آیه یاد شده می‌گوید: به رفع نیز بخوانی (المقیمون) خوب است، ... عمرو بن عثمان بن قنبر، الکتاب، ج ۲، صص ۶۲- ۶۳. و نیز بنگرید به: اعراب القرآن، منسوب به الزجاج، تحقیق ابراهیم الابیاری، ج ۲، ص ۷۴۱ و نیز: فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۳۹. ۹- نصب «المقیمین» بنابر مفعولیت فعل محذوف «امدح» است نه اختصاص چنان که گمان آن می‌رود. اختصاص، صادر کردن حکمی بر ضمیری غیر غایب است که بعد آن اسمی ظاهر، معرفه و هم مدلول با آن ضمیر وجود دارد که آن حکم به آن اسم معرفه مخصوص می‌گردد. به عبارت دیگر با این تخصیص، از این ضمیر غیر غایب، رفع ابهام و عمومیت می‌شود مانند: تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۶ نحن- ایّها الجنود- حماهٔ الاوطان. منصوب محلی به اختصاص انتم- اهل البیت- سفن النّجاهٔ. منصوب لفظی به اختصاص این اسم ظاهر و معرفه که مخصوص یا مختصّ نامیده می‌شود، منصوب به فعل مقدّر، اخصّ (به طور شایع)، و یا افعال اعنی، اقصد و مشابه آن می‌باشد. غرض اصلی اختصاص، تخصیص و قصر است هر چند اغراض دیگری چون فخر، تواضع ... را نیز دارد (تفنن در کلام) عباس حسن، النحو الوافی، ج ۴، صص ۱۱۴- ۱۲۰. ۱۰- این سخن برگرفته از آیه ۲۹ سوره فتح (۴۸) است. سِیماهُمْ فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِکَ مَثَلُهُمْ فِی التَّوْراهِٔ وَ مَثَلُهُمْ فِی الْإِنْجِیلِ: علامت [مشخصه آنان بر اثر سجود در چهره‌هایشان است. این صفت ایشان است در تورات و مثل آنها در انجیل چون ... تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۷

فصل ششم مشکل مصاحف

اشاره

فصل ششم مشکل مصاحف مشکل مصاحف ۱۳۹ پژوهشی در مصحف ابن مسعود ۱۴۵ پژوهشی در مصحف ابیّ بن کعب ۱۶۶ پژوهشی در مصحف عبد اللّه بن عباس ۱۷۹ پژوهشی در مصحف علی بن ابیطالب ۱۸۴ مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی در جامعه اسلامی ۲۰۸ ملاحظات ۲۱۵ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۳۹ مشکل مصاحف مشکل متن قرآنی به واسطه کار عثمان پایانی قطعی نیافت، بلکه این کار سنگ بنای استقرار در تاریخ قرآن گشت. هر قرائت که با رسم الخط عثمان هماهنگ بود، قرائت آن جایز و هر چه با آن مخالفت داشت، رها می‌گشت. لذا مردم صحیفه‌هایی که در دست داشتند، سوزاندند، امّا نمی‌توانستند وجوه مختلفی را که از صحابه و کسانی که از صحابه برگرفته بودند، بسوزانند، لذا مسأله این وجوه قرائتی خارج از اجماع امّت، در چارچوب روایت و بیان شفاهی باقی ماند و هر کس که این وجوه را طالب بود، آنها را از دهان حافظان، گاهی به پنهانی و گاهی به آشکارا، می‌گرفت. شکی نیست که تاریخ شاذ در قرائت قرآن، به وجود مصحفی نمونه [امام باز می‌گردد و به مجرّد وجود این مصحف، قرائتهای دیگر که با آن مخالف بوده‌اند، صبغه خروج از رسم الخط آن و شذوذ از متن آن پیدا کردند. چه بسا اصطلاح «شذوذ» در آن روزگار مشهور نبود امّا احساس مردم نسبت به آن به تدریج به تبع موفقیّت تصمیم عثمان و شهرت آن در شهرها، تجسم می‌یافت. شاید سرآغاز این احساس در حدیث ابن مسعود، قبل از خرسندی به کار عثمان و اجماع مسلمانان باشد که به مردم کوفه گفته است که دست از مصاحفی غیر از مصحف خودش بردارند «۱».

(______________________________ ۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، صص ۱۶- ۱۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۰ لازم به ذکر است، مصاحفی که عثمان آنها را به شهرها فرستاد، همه آنها در تمام حروف با هم مطابقت کامل نداشته‌اند بلکه اندک اختلافی با هم داشتند که کتابهایی که بعد از آن درباره رسم الخط عثمانی و مصاحف شهرها نوشته شد، بر آن نقش گذارده است «۱». البته این اختلاف به مصحفهای همسان مصحف عثمان، ضرری نمی‌رساند چه همه مصاحف عثمانی یک شکل واحد از مصحف نمونه [امام به حساب می‌آیند. امّا اختلاف این مصحف نمونه [امام از مصاحف دیگر صحابه، ظاهرا زیاد است. در این جا بر آنچه گذشت تأکید می‌ورزیم که گرد آوری مصحف در بین دو جلد، به صورت کامل و تمام، قبل از ابو بکر توسط صحابه دیگر صورت نگرفته است بلکه به صورت مجموعه‌هایی از سوره‌هایی بوده است که صحابه آن را کم و بیش حفظ کرده بودند و از باب تغلیب بر آنها مصحف نام نهاده بودند، جز در آن مورد که درباره ابن مسعود و ابیّ بن کعب روایت شده است که هر یک از آن دو مصحفی را تکمیل نموده بودند که با ترتیب مصحف نمونه [امام تفاوت داشت «۲». ممکن است، این حقیقت را دریابیم؛ اگر بدانیم، به طور اساسی صحابه‌ای که مالکیت مصحفی به آنها نسبت داده شده است به قرار زیر می‌باشند: ۱- ابن مسعود ۲- ابیّ بن کعب ۳- علی بن ابیطالب ۴- عبد اللّه بن عباس ۵- عمر بن خطّاب ۶- حفصه دختر عمر ۷- عایشه دختر ابو بکر ۸- امّ سلمه ۹- عبد اللّه بن عمر ۱۰- عبد اللّه بن زبیر «۳» متون دیگری هم می‌بینیم که به صحابه دیگر مثل، ابو موسی اشعری، زید بن ثابت، انس بن مالک و سالم بنده آزاد شده ابی حذیفه «۴»، مالکیت مصحفی با ویژگی خاص را نسبت می‌دهند. همه این متنها قابل قبول هستند امّا نه به این معنا که این مجموعه آیات، به صورت (______________________________ ۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۳۹ و نیز: ابو عمرو الدّانی، المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار. (۲) محمد بن الندیم، الفهرست، صص ۴۵- ۴۶. (۳) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، بخش اختلاف مصاحف صحابه، صص ۵۰- ۸۸. (۴) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۱ مصحف کاملی وجود داشته‌اند؛ به طوری که برخی از منابع در نسبت دادن برخی از قرائتها بگویند، مانند قرائت مصحف حمزة بن عبد المطّلب و حال آن که حمزه، چنان که

می‌دانیم، در جنگ احد، هشت سال قبل از پایان یافتن وحی، به شهادت رسیده بود. بعدها مفهوم مصحف از مجموعه سوره‌ها که به نظام خاصی چیده شده بودند، تحوّل یافت و به صورت متن کامل قرآنی با ویژگی خاص درآمد، به گونه‌ای که شامل حروف قرآن بود، چه با مصحف نمونه [امام هماهنگ باشد و چه نباشد. این مسأله در مصاحف تابعین که سجستانی به ترتیب زیر نام آنها را ذکر کرده است نمایان شد: ۱- عبید بن عمیر لیثی ۲- عطاء بن ابی رباح ۳- عکرمه ۴- مجاهد [بن جبر یا جبیر] ۵- سعید بن جبیر ۶- اسود بن یزید نخعی و علقمهٔ بن قیس نخعی ۷- محمد بن ابی موسی شامی ۸- حطّان بن عبد اللّه رقاشی [رقّاشی ۹- صالح بن کیسان مدینی [مدنیّ ۱۰- طلحهٔ بن مصرّف أیامی [الیامی ۱۱- اعمش به نظر ما، این مصاحف، نسخه تکراری از روایات صحابه بوده‌اند که نامیدن آنها به مصاحف تابعین تنها به جهت دریافت یک تابعی از صحابی و ارتباط مصحف وی با مصحف صحابه‌ای که از او برگرفته، می‌باشد «۱». حتی مصاحفی به برخی افراد گمنام به ویژه از شیعیان هم نسبت داده شده. مثل آنچه که کرمانی از آن به مصحف ابن شمیط نامبرده است. او احمر بن شمیط از یاران مختار ثقفی بوده است «۲». بدون بررسی دقیق در جزئیات اختلاف این مصاحف، می‌توان بیان کرد که بیشتر آنها با مصحف عثمان هماهنگ بوده‌اند، جز در اموری که اختلاف در آن صحیح است، البته به استثنای آنچه که به مصحف ابن مسعود و ابیّ در برخی از جاها نسبت داده شده است. (به این مطلب در ادامه این فصل اشاره خواهیم کرد). امّا بسیاری از این مصاحف تنها اختلاف را در چند حرف اندک، ثبت کرده‌اند که نمی‌توان آن را با وجود چند حرف متفاوت، مصحف نامید، چون این نامگذاری نوعی استقلال را می‌رساند که اختلاف را امری خیالی جلوه می‌دهد نه حقیقی (________________________________. ۱) لازم است مقایسه مفصّل و دقیقی بین مصاحف صحابه و تابعین صورت گیرد تا رابطه بین آنها را بیشتر روشن نماید. (۲) الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۹۳ و نیز: ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، حوادث سالهای ۶۶ و ۶۷ هجری قمری. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۲ کافی است بدانیم که کتاب «المصاحف»، وجوه اختلاف مصحف ابو موسی اشعری را ذکر نکرده است. مصحفی که به آن «لباب القلوب» اطلاق شده است، تا جایی که گویی چیزی غیر از قرآن بوده. کتاب «المصاحف» تنها چهار صورت از اختلاف مصحف ابو موسی اشعری را ذکر کرده است. یکی کلمه «ابراهام» به جای «ابراهیم» «۱» و یکی «لا- یفقهون» به جای لا یَعْقِلُونَ «۲» و یکی «صوافی» به جای صَوافَّ «۳» و چهارم «و من تلقاءه» به جای وَ مَنْ قَبْلَهُ «۴». کتابهای قرائتهای شاذ، سه مورد از این چهار مورد را ثبت نموده و قرائت «لا یفقهون» به جای «لا یعقلون» را رها کرده‌اند. «۵». آیا به خاطر چهار وجه، می‌توان گفت که ابو موسی مصحفی به نام خود داشته است و نام خاص هم داشته و به اعتبار تاریخ قرآن از نسخه‌های قدیمی شمرده می‌شود؟ (۱) با این قیاس آنچه که مصحف حفصه نامیده می‌شود، مصحفی است که سجستانی تنها ده روایت از قرائتهای آن را ثبت کرده است پنج روایت در منابع قرائتهای شاذ در نزد ما، آمده و پنج روایت دیگر از معنای متن معروف قرآن خارج نیست؛ هر چند که در جزئیات اندکی اختلاف دارند. به خاطر همین روایتهای دهگانه حفصه در تاریخ قرآن صاحب مصحف گشته است (۲)!! در مصحف انس بن مالک، تنها سی و سه مورد اختلاف ذکر شده است که بیست و یک مورد آن به شکل اعرابی بر می‌گردد، یعنی بیش از نصف آن. دیگر موارد هم چیزی مخالف با معانی متن معروف قرآن در آن وجود ندارد و منابع قرائتهای شاذ، تنها بیست وجه آن را ذکر کرده‌اند (۳) .. مصحف عمر بن خطاب که بیست و نه روایت مخالف در آن آمده است که پانزده روایت به وجوه اعرابی باز می‌گردد و بقیّه، مطلقا، از متن معروف قرآن، خارج نیست تا اگر این اختلاف در رسم الخط نباشد، پس در معنا باشد. منابع قرائتهای شاذ، چهارده وجه آن را (________________________________۱) بقره (۲)، کلمه‌ای از آیه ۱۲۴.

(۲) مائده (۵)، بخشی از آیه ۱۰۳. (۳) حجّ (۲۲)، کلمه‌ای از آیه ۳۶. (۴) حاقّه (۶۹)، بخشی از آیه ۹. (۵) در مورد قرائت نخست، ر. ک: ابن خالویه، المختصر، ص ۱۷۲ و ابو حیان، البحر المحیط، ج ۸ ص ۴۶۰ و در مورد قرائت دوم ر. ک: المختصر، ص ۱۶۱ و الکرمانی، شواذ القراءهٔ ص ۲۴۸ و در مورد قرائت سوم، ر. ک: المختصر، ص ۹۵ و ابن جنی، المحتسب، ص ۱۰۷. تاریخ

قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۳ ذکر کرده‌اند که بیشتر آن از این نوع اخیر هستند (۴)، مصحف زید بن ثابت که تنها ده روایت قرائتی را ذکر کرده است که هشت روایت آن اختلاف نحوی دارند و دو روایت دیگر آن از مفهوم عام متن قرآن، خارج نیستند. منابع قرائتهای شاذ، شش وجه از این ده وجه را ثبت کرده‌اند (۵). مصحف عبد اللّه بن زبیر هم چهل روایت قرائتی شاذ را ثبت کرده است که در بیست و نه روایت آن، اختلاف نحوی است و یازده روایت آن هم از معنای کلی متن معروف قرآن خارج نیست. برخی از این یازده روایت، در قرائت عمر بن خطّاب هم آمده است. از این روایتهای چهل گانه در منابع قرائتهای شاذ، تنها یک مورد آمده است (۶). درباره مصحف عبد اللّه بن عمرو بن عاص، سجستانی «۱» آورده است که در آن حروفی وجود دارد که با حروف مصاحف ما اختلاف دارد. کتاب «المصاحف» حتّی یک روایت قرائتی از آن را ثبت نکرده است، امّا منابع ارجاعی ما برای آن سه روایت ثبت کرده‌اند که دو حرف [وجه قرائتی آن از رسم الخط عثمانی خارج نیستند. یکی کلمه «روباوة» «۲» به جای «ربوة» و دیگری «جمیعا منّهٔ» «۳» به جای «منه». روایت سومی هم با رسم الخط عثمانی اختلاف دارد که «فمارت به» «۴» به جای «فمرّت به» می‌باشد (۷). مصحف عایشه، تنها هجده روایت قرائتی مخالف را ثبت کرده است. اختلاف سیزده روایت آن نحوی و پنج روایت دیگر آن با معنای متن معروف قرآن، اختلاف ندارند. منابع قرائتهای شاذ ارجاعی ما، چهارده روایت از آن را ثبت کرده‌اند (۸). مصحف سالم بن معقل بن عتبهٔ بن ربیعهٔ که در دو حرف [وجه قرائتی اختلاف دارد

(____١) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۳، ص ۸۳. (۲) نک: مؤمنون (۲۳)، کلمه‌ای از آیه ۵۰. ابن خالویه، المختصر، ص ۹۸، الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۱۶۷، ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۴۰۸. (۳) نک: جاثیه (۴۵)، بخشی از آیه ۱۳. المختصر، ص ۱۳۸، شواذ القراءهٔ، ص ۲۲۱، البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۴ و ابن جنی، المحتسب، ص ۱۴۷. (۴) نک: اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۸۹. المختصر، صص ۴۷- ۴۸، شواذ القراءهٔ، ص ۹۳ و البحر المحیط، ج ۴، ص ۴۳۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۴ و کتابهای قرائتهای شاذ چیزی از آن را ذکر نکرده‌اند، هر چند که ممکن است آن دو حرف از مصحف دیگری باشد. سالم در سال ۱۲ هجری قمری در جنگ یمامه در دوران خلافت ابو بکر «۱»، قبل از اقدام به گردآوری قرآن، به شهادت رسید، جنگی که علّت اصلی چنین اقدامی بود. امّا این که گفته می‌شود، سالم، صاحب مصحفی بوده است، درست نیست مگر به این معنا که نزد او مجموعه‌ای از صحیفه‌ها بوده است که در آن روزگار پیشین، آنچه را در حافظه داشته، گرد آوری کرده است بدون این که شکل مصحف به خود بگیرد. تردید سیوطی در خبر گردآوری قرآن توسط سالم گذشت. هر چند که ما با سیوطی هم داستان نیستیم که سالم یکی از گرد آوران قرآن به فرمان ابو بکر بوده باشد چون وفات وی قبل از جمع آوری قرآن توسط ابو بکر بوده است (۹). و بالاخره مصحف امّ سلمه (در گذشته به سال ۵۹ ه. ق.) که پنج روایت قرائتی را ثبت کرده است. چهار روایت از آن از رسم الخط عثمانی و دیگری از معنای متن معروف قرآن، بیرون نیست. منابع ارجاعی ما تنها یک روایت از آن را ذکر کرده‌اند (۱۰). اینها، ده مصحف منسوب به صحابه هستند که هیچ یک از آنها، به معنای مصحف نیست بلکه بیشتر به معنای صحیفه‌هایی می‌باشند که- به نظر ما- در مسأله تاریخ قرآن، چندان اهمیتی ندارند، به ویژه وجوهی که در آنها آمده است، در مصاحف مهم یعنی مصحفهای ابن مسعود، ابیّ، علی [ع و ابن عباس هم آمده است. شاید گمان رود که ما از ارزش آنچه که در این مصاحف آمده و با رسم الخط مصحف عثمانی مخالفت داشته کاسته‌ایم، امّا این مسأله به ذهن ما خطور نکرده است بلکه این مسأله از جنبه دیگری است که در مورد قرائتهای شاذ می‌باشد که در جای خود از آن سخن خواهیم گفت. این مسأله در باب حروف هفتگانه و در فصل قرائت به معنا بررسی کرده‌ایم. در بحث و بررسی ابن مسعود و دیگران باز به آن اشاره خواهیم کرد. نکته‌ای که باقی ماند و باید به آن اشاره کنیم، این است که کتابهای زیادی در گذشته، پیرامون مصاحف نوشته شده است که ابن ندیم آنهـا را ذکر کرده و آرتور جفری در مقدمه

(____١) محمد بن سعد، الطبقات الکبری،

ج ۳، ص ۸۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۵ کتاب «المصاحف» بر آنها توضیحاتی افزوده است. این کتابها به شرح زیر می‌باشند. ۱- کتاب «اختلاف مصاحف الشام و الحجاز و العراق» از ابن عامر یحصبی (در گذشته به سال ۱۱۸ ه. ق.) ۲- کتاب «اختلاف مصاحف اهل المدینه و اهل الکوفة و البصرة» از کسایی (در گذشته به سال ۱۸۹ ه. ق.) ۳- کتاب «اختلاف اهل الکوفة و البصرة و الشام فی المصاحف» از فرّاء بغدادی (در گذشته به سال ۲۰۷ ه. ق.) ۴- کتاب «اختلاف المصاحف» از خلف بن هشام (در گذشته به سال ۲۲۹ ه. ق.) ۵- کتاب «اختلاف المصاحف و جامع القراءات» از مدائنی (در گذشته به سال ۲۳۱ ه. ق.) ۶- کتاب «اختلاف المصاحف» از ابو حاتم سجستانی (در گذشته به سال ۲۴۸ ه. ق.) ۷- کتاب «المصاحف و الهجاء» از محمد بن عیسی اصفهانی (در گذشته به سال ۲۵۳ ه. ق.) ۸- کتاب «المصاحف» از ابن ابی داوود سجستانی (در گذشته به سال ۳۱۶ ه. ق.) ۹- کتاب «المصاحف» از ابن انباری (در گذشته به سال ۳۲۷ ه. ق.) ۱۰- کتاب «المصاحف» از ابن اشته اصفهانی (در گذشته به سال ۳۶۰ ه. ق.) ۱۱- کتاب «غریب المصاحف» از ورّاق. از بین این کتابها، تنها کتاب «المصاحف» از ابن ابی داوود سجستانی به ما رسیده است «۱».

پژوهشی در مصحف ابن مسعود

اشاره

پژوهشی در مصحف ابن مسعود قبل از بحث تفصیلی درباره این مصحف یا به عبارت صحیحتر درباره روایتهای (______________________________ ۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۱۰ و نیز نک: محمد بن الندیم، الفهرست، ص ۶۰. (۱۱). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۶ منسوب به ابن مسعود در این مصحف، مایلم به یک حقیقت تاریخی متواتر اشاره کنم و آن، این که مصحفی که بر آن اجماع شده، همان مصحف عثمانی است که مسلمانان آن را در جای جای زمین می‌خوانند. در اجماع صحابه بر آن، جای عبد اللّه بن مسعود خالی نیست و این مطلب در حیات وی هم ثابت شده است. قبلا-از قول ابو حیّان [به پایان بحث قرائت به معنا رجوع کنید] آورده‌ایم که «به تواتر در نزد ما صحیح است که قرائت ابن مسعود به غیر آنچه که از او نقل شده، از جمله قرائتهایی است که با رسم الخط، هماهنگ می‌باشد». ابو حیّان این حقیقت را فراوان در بررسی برخی قرائتهای ابن مسعود که با متن نگاشته شده مصحف، اختلاف دارد ذکر نموده است. وی در شرحی بر قرائت ابن مسعود: (فالصّوالح قوانت حوافظ للغیب بما حفظ اللّه فاصلحوا الیهن) «۱» می‌گوید: «بهتر است این قرائت را به قرائتی تفسیری حمل کرد چون با متن نگاشته شده مصحف نمونه [امام اختلاف دارد و در آن اضافه هم هست [فاصلحوا الیهنّ . از ابن مسعود، به نقل صحیح و بدون شک رسیده است که وی قرآن را با توجه به رسم الخط متن نگاشته شده قرآن می‌خوانده و به دیگران آموزش می‌داده است لذا این قرائت را بهتر است به تفسیر حمل کرد.» «۲» همو در تعلیقی بر قرائت ابن مسعود (فاذاقها اللّه الخوف و الجوع) «۳» می‌نویسد: می‌گویم این قرائت، تفسیر معنای آیه است نه قرائت آن، چون آنچه از وی، به طور مستفیض، نقل شده، مثل آن چیزی است که در متن نگاشته شده مصحف آمده است» «۴». ابو حیان در تعلیق بر قرائت ابن مسعود از آیه ۲۳ سوره اسراء [۱۷] «و وصی ربّک» به جای وَ قَضی رَبُّکَ می‌گوید: «بهتر است که چنین قرائتی، به تفسیر حمل شود، چون قرائتی (______________________________ ۱) نک: نساء (۴)، آیه ۳۴. قرائت عمومی: فَالصَّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَیْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ: پس زنان درستکار، فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند. (۲) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۴۰. (۳) نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۱۱۲. قرائت

عمومی: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ: و خدا هم به [سزای آنچه انجام می‌دادند طعم گرسنگی و هراس را به [مردم آن (شهر) چشانید. در خصوص خبر مستفیض بنگرید به: محمد جمال الدین القاسمی، قواعد التحدیث، ص ۱۲۴.] (۴) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۵۴۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۷ است که با متن نگاشته شده مصحف، اختلاف دارد و متواتر قرائت «و قضی» می‌باشد چنان که این قرائت [و قضی از ابن مسعود، ابن عباس و دیگران به طور مستفیض در سندهای قاریان هفتگانه [قراء سبعه آمده است» «۱». وی در قرائت ابن مسعود (و ما یعبدون من دوننا) «۲» می گوید: «این قرائت، تفسیر است نه قرآن، چه از عبد اللّه به تواتر آنچه که در متن مصحف است، رسیده است» «۳». ابو حیّان در قرائت «تخرج بالدّهن» از ابن مسعود به جای تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ «۴» می گوید: این قرائت، قرائتی است مبتنی بر تفسیر، به خاطر تواتر قرائت جمهور از ابن مسعود» «۵». گاهی قرائت، سخنی منقول از پیامبر [ص است، ولی با این همه، آن را در متن قرآن می‌بینیم. مثلا-ابن انباری در قرائت ابن مسعود (انّ الدّین عند اللّه الحنیفیّة) «۶» می گوید: «بر خردمندان پوشیده نیست که این سخن پیامبر [ص از باب تفسیر است ولی برخی که احادیث را در قرائتها داخل می کنند، آن را جزء قرائتها شمرده‌اند.» «۷». این روایت را قرطبی هم از طریق شعبه و او از عاصم و وی از زرّبن حبیش و او از ابیّ و او هم از پیامبر [ص نقل کرده است که پیامبر [ص چنین قرائت کرده است: (انّ الدّین عند اللّه الحنیفیّة لا الیهودیّة و لا النّصرانیّة و لا المجوسیّة) (۱۲) و آن گاه سخن پیشین ابن انباری را آورده است «۸». بدین ترتیب، ابو حیّان در مواردی بسیار زیاد از تفسیرش، چنین قرائتهایی را آورده است [و آن را بر تفسیر حمل کرده است . در خصوص قرائت اخیر، باید (____۱) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۵. (۲) نک: کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۱۶، قرائت عمومی: وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ است. در خصوص قرائت ابن مسعود مقایسه کنید با: الالوسی، روح المعانی، ج ۱۵، صص ۲۲۰- ۲۲۱ و القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۳۶۷]. (۳) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۰۶. (۴) مؤمنون (۲۳)، بخشی از آیه ۲۰. (۵) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۴۰۱. (۶) نک: آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۹، قرائت عمومی: إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ. (۷) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۴۱۰. (۸) ابو عبد اللّه محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۴۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۸ به مصحف ابیّ بن کعب نگاهی داشته باشیم. شاید مسأله روشنتر گردد، اگر به بررسی سندهای قرائتهای هفتگانه بپردازیم تا از میزان حضور ابن مسعود در این اسناد، آگاهی یابیم. - قرائت حمزه از اعمش و او از زرّبن حبیش و او از عبد اللّه بن مسعود «۱». - قرائت عاصم بن ابی النّجود از «زرّبن حبیش، ابو عبد الرحمن سلمی، ابو عمرو شیبانی» و این سه تن از عبد اللّه بن مسعود «۲». - قرائت ابو عمرو بن علاء از عاصم و عاصم از ... «طبق سند قبلی» «۳»- قرائت کسایی از حمزه و او از اعمش و او از زرّبن حبیش و او از عبد اللّه بن مسعود «۴». همچنین ابن جزری در شرح حال ابن مسعود می گوید: «قرائت عاصم و حمزه و کسایی و خلف و اعمش به او ختم می‌شود» «۵» امّا وی از تصریح نام ابو عمرو بن علاء غفلت نموده است چه در نظر وی قرائت او، مجموعه گزینشهایی [اختیار] است از روایتهایی که از استادان فراوانش دریافته است. بنابر این اگر موضع ابن مسعود نسبت به مصحف نمونه [امام ، این چنین باشد، چاره‌ای جز تسلیم شدن به سخن ابو حیّان نداریم که در خصوص آنچه که از او روایت شده و با متن نگاشته شده مصحف، متفاوت است، گفته: «این روایتها، به فرض درستی‌شان، خبر واحد هستند و با آنچه که به تواتر رسیده، تعارض ندارند». در همین مورد باز چنین می گوید: «بیشتر قرائتهای عبد اللّه بن مسعود به شیعه نسبت داده می‌شود» «۶». پیداست که هدف این گروه شیعی، آن است که به کتاب خداوند، چیزهایی بیفزایند که ادّعای آنها را تأیید نماید، از این قبیل، برخی اضافات در دست داریم که عاقلانه نیست که از (____۱) شمس الدین محمد بن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۶۱. (۲) همان، ج ۱، ص ۳۴۶. (۳) همان، ص ۵۳۵. (۴) همان، ص ۵۳۵. (۵) همان، ص ۴۵۹. (۶) ابو حیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۶۱. منظور، طبعا، شیعیان غالی هستند چون غیر آنها پیرامون مصحف عثمان با هم

اختلاف ندارند و شیعیان معتدل بیشترشان در عراق و شام هستند. (۱۳). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۴۹ قرآن باشند؛ نه از حیث معنا و نه از حیث سبک و اسلوب، و آشکارا، ویژگی وارداتی در متن و بیگانگی از متن و حیانی و معجزه در آنها پیداست، مثل موارد اضافی در آیه ۱۰ سوره واقعه (۵۶) (و السّابقون بالایمان بالنّبیّ فهم علیّ و ذرّیّته الّذین اصطفاهم اللّه من اصحابه و جعلهم الموالی علی غیرهم اولئک هم الفائزون الّذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون) «۱» (۱۴) بدون شک چنین عبارتهایی ارتباطی با ابن مسعود ندارد بلکه ساختگی است و سازندگان آن، ابن مسعود را بسان پرده‌ای قرار داده‌اند که در پشت وی پنهان شوند. بعید است که وی چنین گفته باشد و یا از آن خبر داشته باشد (۱۵)، چون عمر عبد اللّه بن مسعود به سر آمده بود و هنوز در جامعه اسلامی آن فتنه‌ها و آشوبهایی که وزیدن گرفت و خاندان علی [ع را محور این نزاع قرار داده بودند، ظاهر نگشته بود. از طرفی، در متن ابو حیان دیدیم که گفته است: «اینها [روایتهای مخالف با مصحف خبرهای واحد هستند». در واقع روایتهای که به ابن مسعود نسبت داده شده است تنها از طریق «اعمش» بوده «۲». و روایتهای واحد هستند. امّا در مقابله با روایت متواتر که بر آن اجماع شده است، شاذّ می‌گردند، چون خبرهای واحد وقتی با خبرهای صحیح مقایسه می‌شوند، واحد به حساب می‌آیند امّا وقتی با متواتر مقابله شوند، باطل به حساب می‌آیند. شافعی در تعریف حدیث شاذ می‌گوید: «شاذّ، حدیثی است که شخص مورد قبولی آن را روایت کند که مخالف روایت کسی است که از او شایسته‌تر است» «۳» این از حیث روایت. امّا از حیث راوی یعنی اعمش، کتابهای جرح و تعدیل درباره او آورده‌اند که ثقه، حافظ و آشنا به قرائت و پرهیزگار امّا مدلّس بوده است» «۴» (۱۶)

(______________________________________ ۱) آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷

[این ادعای نویسنده بی‌اساس است و چنان که خود گفته است اینها از باب تفسیر بوده است نه افزون بر متن (م)]. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۲، ص ۵۷. (۳) جمال الدین القاسمی، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، ص ۱۱۱، ۱۹۲۵. [شاذ حدیثی است که در مقابل و معارض حدیث مشهور یا حدیثی که راویانش حافظتر است، واقع شود. کاظم مدیر شانه‌چی، درایهٔ الحدیث، ص ۶۱]. (۴) احمد بن علی بن حجر العسقلانی، تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۳۳۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۰ اگر به شاذ بودن روایت، تدلیس «۱» راوی را هم بیفزاییم، می‌توان مسأله روایتهای کتاب المصاحف را به شکل کامل در جای صحیح آن، در رابطه با ابن مسعود، قرار دهیم. این مسأله به طور زیاد نسبت به غیر او هم تفاوت ندارد.

(______________________________________ ۱) حافظ عثمان بن ابی نصر شافعی

(در گذشته به سال ۶۴۳ ه. ق.) در کتاب خود، علوم الحدیث معروف به مقدّمه ابن صلاح، اول، ۱۳۲۶، صص ۲۸- ۲۹ چنین می‌گوید: «تدلیس دو نوع است: الف: تدلیس در اسناد بدین معنا که راوی از کسی که او را ملاقات کرده، چیزی را روایت کند که آن را از او نشنیده است ولی طوری سند را بیاورد که دیگران گمان کنند، از او شنیده است. یا آن که راوی از کسی که هم عصر اوست، چیزی روایت کند در صورتی که او را دیدار نکرده و سند را طوری آورده که گمان شود آن کس را دیدار کرده و از او شنیده است (۱۷). بین راوی و آن که از او نقل کرده، می‌توانند یک راوی یا چند راوی دیگر باشند. چنین شخصی که در اسناد تدلیس می‌کند، در اسناد خود نباید بگوید: اخبرنا فلان یا حدّثنا و چیزی شبیه این دو [چرا که این الفاظ بیانگر اتصال سند هستند و حال آن که این گونه نیست بلکه او باید بگوید: قال فلان یا عن فلان و مانند آن. ب: تدلیس در شیوخ [که از آنان روایت شده ، بدین نحو که راوی، از شیخی، حدیثی را که از او شنیده است روایت کند ولی [نخواهد نام او معلوم شود] پس او را به نامی یا کنیه‌ای غیر مشهور یا وصفی که بدان مشهور نیست می‌آورد تا شناخته نگردد [یا او را به شهر یا قبیله یا صنعت و حرفه‌ای که بدان شهرتی ندارد، توصیف نماید] (۱۸) امّا قسم اول (تدلیس در اسناد) بسیار ناپسند است و بیشتر علما آن را سرزنش کرده‌اند، چنان که شعبهٔ بن حجّاج یکی از کسانی است که بسیار از آن بد یاد کرده است همان طور که از شافعی روایت شده که شعبه می‌گفت: تدلیس مثل دروغگویی است. همچنین از او روایت شده که شعبه می‌گفت: «اگر زنا کنم بهتر است تا تدلیس نمایم». این کلام

شعبه، حمل بر مبالغه وی در نهی از این نوع تدلیس شده است. علما در قبول روایت کسی که به این نوع، تدلیس شناخته شده است، اختلاف دارند. گروهی چنین شخصی را مجروح دانسته و روایتش قبول نمی‌شود- چه تصریح به سماع بکند و چه نکند- ولی قول صحیح، تفصیل است، بدین معنا که مدلّس آنچه را که روایت کرده، اگر با لفظی آورد که احتمال تدلیس در آن می‌رود، به طوری که سماع و اتصال را مشخص نمی‌سازد چنین روایتی در حکم روایت مرسل و انواع آن است و اگر با لفظی آورد که بیانگر اتصال است مانند سمعت، حدّثنا و اخبرنا، روایت وی قابل قبول و بدان احتجاج می‌شود. در کتاب صحیح مسلم و بخاری و دیگر کتابهای حدیثی معتبر از این قسم تدلیس بی‌شمار است مانند آنچه قتاده، اعمش، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، هشام ابن بشیر و غیر اینان، تدلیس کرده‌اند که البته تدلیس درباره اینان، به معنای دروغ نیست بلکه نوعی ابهام است با لفظی احتمالی (۱۹).».
آنچه آمد، تدلیس در حدیث بود، امّا در روایت قرآن، ما به مذهبی گرایش داریم که سخت از روایت تدلیس، نفرت دارد چه اگر برای مدلّس گزیری از تدلیس در روایت نباشد، ولی کتاب خدا، چنین تدلیسی را شامل نمی‌شود. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۱ همه آنچه که به ابن مسعود، درباره قرائتهای شاذ نسبت داده شده است، با مصحف نمونه [امام در تناقض نیست و یا با آن اختلاف ندارد. بیشتر قرائتهای او تنها از جنبه اعرابی با حفظ ساختار کلمه، متفاوت است. یعنی منشأ اختلاف، غالبا نحوی است. غیر از این روایتها [قرائتی ، می‌توان اختلاف را به شکل زیر تقسیم کرد: ۱- روایتهایی که ویژگی لهجه‌ای دارند. ۲- روایتهایی که ویژگی ترادف دارند. ۳- روایتهایی که از متن مصحف، کم دارند. ۴- روایتهایی که از متن مصحف اضافه دارند. ۵- روایتهایی که بدون کم یا زیاد شدن و یا ترادف، تغییری در آن رخ داده است. چهار نوع اخیر، اشکال زیادی در قرائتهای شاذ ایجاد می‌کند، چون ادّعای قرائت در آنها و قرآن بودن آنها- اگر درست باشند- از خطرناکترین اسباب فتنه و آشوب به حساب می‌آید؛ ولی به شکرانه خدا، اینها درست نیستند. دست یازیدن برخی از قاریان به چنین روایتهایی، به نزاع بین آنها و جمهور مسلمانان منجر شد که نتیجه آن، ترک مردم از اخذ قرائت از آنها گشت. لذا روشهای آنها در قرائت از بین رفت و یا به فراموشی سپرده شد. از جمله اخبار این نزاع، خبری است که ابن اثیر روایت کرده است که حجّاج بن یوسف ثقفی گفته است: «به خدا سوگند اگر به شما فرمان دهم که از این در خارج شوید و شما از در دیگر خارج شوید، خونتان بر من حلال است و احدی را نخواهم یافت که قرآن بر قرائت ابن امّ عبد- یعنی ابن مسعود- قرائت کند مگر این که گردنش را خواهم زد و آن قرائت را از مصحف حذف خواهم کرد هر چند که با استخوان خوک برای حذف آن، مصحف را بتراشم» نزد اعمش بیان شد و اعمش گفت: «من نیز شنیدم که این چنین می‌گفت ولی در دلم گفتم: من علی رغم میل تو قرائت خواهم کرد» «۱». با تمام اینها، از زندگی ابن مسعود، تصویری داریم که می‌پنداریم، منشأ بیشتر آنچه باشد که به او نسبت داده شده و اختلاف آشکاری با متن مصحف داشته است.
(____۱) ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، حوادث سال ۹۵ ه. ق. [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۶۳- ۳۶۴]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۲ ابن جزری از عبد الرحمن بن ابی لیلی روایت کرده است: «وقتی یاران ابن مسعود، جمع می‌شدند، مصحف را می‌گشودند و قرائت می‌کردند و او برای آنها تفسیر می‌کرد.» «۱». شاید کسانی که در مجلس او برای تفسیر حاضر می‌شدند، گاهی از او تفسیر را به عنوان قرائت بر می‌گرفتند، به ویژه اگر بدانیم که در صدر اسلام، بیشتر گرایش مردم به فهم کتاب خداوند بوده است تا توجّه و دقت به ظاهر و حرف حرف متن، چون از جانب آنها، اطمینان و اعتمادی به تفاوت کلام خداوند نسبت به غیر آن وجود داشته و غیر ممکن می‌نموده که این کلام به هم در آمیزند. امّا معنای این سخن، این نیست که بسیاری از این قرائتها به اجازه قرائت به حروف هفتگانه باز نمی‌گردد بلکه در واقع این اجازه- قبل از این که عثمان آن را مقیّد کند- گاهی اوقات از بارزترین راههای قرائت به حروف [قرائتها] متفاوت بوده است، چه به آموزش قرائت و چه با موافقت از جانب پیامبر [ص ؛ امّا وقتی مصحف عثمان نوشته شد و مسلمانان به آن اجماع کردند، هر آنچه که با مصحف عثمان [امام متفاوت بود، شاذ به حساب آمد و باید در قرائت ترک می‌شد و

دیگر صحف سوزانده می‌گشت. ابن مسعود، بعد از رضایت به کار عثمان تا سال ۳۲ هجری قمری، مردم را در کوفه آموزش می‌داد، تا این که به مکّه کوچ کرد و در مسیرش به ربذه رسید و شاهد وفات ابوذر بود و آن گاه به مدینه آمد و در پایان سال ۳۲ هجری قمری، یعنی سه سال قبل از قتل عثمان، از دنیا رفت» «۲». اینها حوادثی است در رابطه با موضع ابن مسعود. امّا برخی اخباری که در بعضی از کتابهای شیعی آمده است بر این باورند که ابن مسعود از مخالفت با عثمان تنها بعد از آزار و شکنجه‌اش توسط عثمان، دست برداشت. طبرسی [محدّث نوری می‌گوید: بسیاری از دانشمندان اهل سنت مثل شهرستانی در الملل و النحل به نقل از نظام، شکنجه و آزار ابن مسعود توسط عثمان را روایت کرده‌اند و شارح المقاصد [سعد تفتازانی و شارح التجرید [فاضل قوشچی هم آن را پذیرفته‌اند. شارح التجرید می‌گوید: «وقتی عثمان

(____ ۱) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۹۵. (۲) همان و نیز: ر. ک: ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، حوادث سال ۳۲ هجری قمری. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۳ خواست تا مردم را به مصحف واحدی گرد آورد. مصحف عبد اللّه بن مسعود را طلب کرد و عبد اللّه بن مسعود با وجود زیادت و نقصانی که در مصحفش بود، از تحویل آن به عثمان ابا کرد لذا عثمان او را شکنجه کرد تا بپذیرد» «۱». در روایت دیگری، طبرسی آورده است که عثمان دو دنده او را شکست و او هم به سبب همین ضربه از دنیا رفت» «۲». این خبرها ضعیف است و در ردّ آن کافی است بگوییم که هیچ گاه ابن مسعود در طول زندگی‌اش که بیشتر آن را در کوفه سپری کرد، از چنین بیماری‌ای شکایت نکرده است بلکه خبرهای درست بیان می‌کنند که او به پشتیبانی از موضع عثمان تلاش می‌کرده است و به آموزش قرائت از مصحف او که موافق با جمهور امّت بوده می‌پرداخت و چنان که گذشت، در میان اجماع کنندگان بر این مصحف نیز بود. گاهی آدمی، عالمی را به خاطر خطا در فهم موضعی از بحث یا ارزیابی آن می‌بخشد امّا گاهی آن شخص عالم به خاطر دروغ‌گویی یا نسبت دادن سخنانی به گذشتگان که آن را به زبان نیاورده‌اند، تحقیر خود را از سوی آدمی موجب می‌شود، چون این کار خیانتی است به امانتداری در علم و تهمتی است به دانشمندان پیشین. در این قول طبرسی «بسیاری از دانشمندان اهل سنت مثل شهرستانی در الملل و النحل از نظام، شکنجه و آزار ابن مسعود توسط عثمان را روایت کرده‌اند»، با این که سخنی کوتاه است ولی سه اشکال وجود دارد: ۱- طبرسی در میان بسیاری از دانشمندان اهل سنت، تنها چهار نفر مثل شهرستانی، نظام، شارح المقاصد و شارح التجرید را آورده است که اینها به نظر وی «بسیاری» هستند. ۲- به شهرستانی در این مسأله تهمت زده شده است چون وی این حادثه را در مقام محکوم کردن نظام و بیان زشتیهای وی بیان کرده است، از جمله «گرایش وی به رفض (____ ۱) حسین بن محمد تقی النوری الطبرسی، فصل الخطاب، ص ۱۱۳، نسخه موجود در دار الکتب، شماره ۶۰۵، تفسیر تیمور. (۲) النوری الطبرسی، فصل الخطاب، ص ۱۳۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۴ [شیعه و بدگویی او درباره صحابه بزرگ» «۱». شهرستانی در ادامه به بیان افترا و تهمت نظام به عثمان می‌پردازد که گفت: «عثمان، عبد اللّه بن مسعود را به خاطر حاضر نمودن مصحف و سخنی که به عثمان گفت، زده است.». سپس شهرستانی درباره نظام می‌گوید: «آن گاه نظام بر این رسوایی عثمان افزود که وی علی و عبد اللّه بن مسعود را به خاطر آن که گفتند: «اقول فیها برأیی» عیب گرفته و ابن مسعود را در روایت «السّعید من سعد فی بطن امّه و الشّقیّ من شقی فی بطن امّه» دروغگو دانسته است؛ و دیگر دروغهای زشت درباره صحابه پیامبر [ص «۲»». آیا شهرستانی، بدین نحو از بسیاری دانشمندان است که شکنجه عثمان نسبت به ابن مسعود را روایت کرده‌اند؟ ۳- از همه مهمتر، آن که طبرسی، نظام را از دانشمندان دانسته است و حال آن که چنان که دیدیم، شهرستانی وی را از خروج کنندگان بر اهل سنت، می‌داند، چنان که ابن حزم نیز وی را به کفر محض توصیف نموده است «۳». ولی با این همه، طبرسی، از این که او را جزء دانشمندان اهل سنت آورد، شرمی نداشته است، و بعد از این چه ارزشی برای نقل این کتک زدن و آزار از سوی گوینده آن، برای خواننده وجود خواهد

داشت؟ آنچه که طرفداران این خبرها را وا می‌دارد تا روایتهای مختلف و گاه ساختگی را به مصحف ابن مسعود، نسبت دهند، آن است که آنان را در نشر ادّعاهای باطلشان پیرامون سلامت قرآن از تحریف یاری رساند، چه از لوازم ساختگی بودن این داستان، جعل کردن چنین خبرهایی است که آن را به شکل روایت مجسم ساخته‌اند تا مقدمه‌ای با شما برای بیان عبارتهایی که داخل در متن قرآن بوده‌اند. (۲۰). به این مسأله در بررسی مصحف علی بن ابیطالب [ع ، خواهیم پرداخت. امّا اکنون سخن در جنبه تاریخی مصحف ابن مسعود برای ما کافی است.

(____ ۱) محمد بن عبد الکریم الشهرستانی، الملل و النّحل، مطبوع در حاشیه «الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم.، ج ۱، ص ۶۴. (۲) همان، ص ۶۵. (۳) علی بن احمد الظاهری (ابن حزم)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۴۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۵

مهمترین مطلب در بررسی روایتهای این مصحف، بررسی مجموعه‌ای است که در آن جنبه‌های قرائت لهجه‌ای نمایان است و ما آن را با ذکر نمونه‌هایی چند از آن، نه به صورت بررسی تمام، مورد کنکاش قرار خواهیم داد. سپس روایتهای قرائتی ترادف را در این مصحف ارائه می‌نماییم تا بیان کنیم که روایتهایی هستند متفاوت با متن نگاشته شده مصحف اجماعی که فقط ویژگی تفسیر و توضیح در آنها وجود دارد.

جنبه‌های لهجه‌ای در قرائت ابن مسعود

جنبه‌های لهجه‌ای در قرائت ابن مسعود قبل از هر چیز، باید بگوییم، ابن مسعود از قبیله هذیل است «۱». و جای شگفتی نیست اگر برخی جنبه‌های خاص لهجه هذلی در روایتهای منسوب به وی پدیدار گردد. از ویژگیهای لهجه‌ای این قبیله، پدیده لهجه‌ای «فحفحه» می‌باشد، یعنی «حاء» را به «عین» تبدیل می‌کنند «۲». چنان که پدیده لهجه‌ای مشترکی بین آنها و قبیله‌های «سعد بن بکر»، «ازد»، «قیس» و «انصار» نیز به نام «استنطاء» وجود دارد، یعنی «عین» ساکن را وقتی در کنار «طاء» باشد، به «نون» تبدیل می‌کنند «۳». [مانند اعطی و انطی . در واقع، ابن مسعود در رابطه با «فحفحه» موضعی قابل تأمل دارد. اگر چه این پدیده آوایی به معنای تبدیل «حاء» به «عین» است ولی تنها در «حتّی حین» از او به «عتّی حین» «۴» در تمام موارد، روایت شده است. شگفت آن که حای «حتّی» به «عین» تبدیل شده است و حای «حین» بدون تغییر مانده است. شگفت‌تر این که «الی حین» در صافات (۳۷)، آیه ۱۴۸ را به «حتّی حین» «۵» بدون تغییر در هر دو [تغییر حای «حتی» و «حین» به عین قرائت کرده است. همچنین از او روایت شده

(____ ۱) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۴۵۸. (۲) جلال الدین السیوطی، المزهر، ج ۱، ص ۲۲۲. (۳) همان. (۴) ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۶۳، الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۱۹، ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۰۷، ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳ آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۹، ۶۴ و ۸۰. (۵) آرتور جفری، ماتریال، ص ۸۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۶

است که آیه وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ «۱» را به «و طلع منضود» قرائت کرده است ابن سیده می‌گوید: «طلح، لغتی است به جای طلع» «۲». تعریف پدیده آوایی «فحفحه» با این قرائت اخیر که اتحاد معنایی دو کلمه را در برگرفته، منطبق است. امّا از او روایت عکس این پدیده آوایی هم آمده است. یعنی «عین» را به «حاء» تبدیل کرده است، مثلا در آیه أَ فَلا یَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِی الْقُبُورِ «۳»، «إِذا بُعْثِرَ» را به «اذا بحثر» «۴» قرائت کرده است. در لسان العرب آمده است که «بعثرت و بحثرت دو لغت هستند» «۵». همه این گونه‌های لهجه‌ای تابع تفسیر واحدی از جنبه آوایی هستند، چه این که عرب یکی از این دو حرف را به خاطر قریب المخرج بودن به دیگری تبدیل می‌کند «۶». امّا آنچه که از ویژگیهای کلی لهجه‌ای در سنت [آوایی بدوی و شهرنشین می‌شناسیم، این را به دست می‌دهد که یکی از این دو قسم یعنی «فحفحه» باید منسوب به قبیله‌ای بدوی و قسم دیگر یعنی «عفعفه» یعنی قلب «عین» به «حاء» منسوب به قبیله متمدن و شهر نشین باشد

و هذیل نیز از قبایلی است که تحت تأثیر محیط شهر نشین حجاز بوده است. شاید بتوان این تناقض ظاهری را این گونه ردّ کنیم که قرائت (بحثر) به جای (بعثر) از باب مماثله [همگونی است که در زبان بدوی و شهر نشین جاری است و هیچ ارتباطی با پدیده «فحفحه» یا «عفعفه» ندارد. چنان که می‌توان قرائت «و طلع منضود» را چنین توجیه کنیم که به اصل کلمه قرائت شده است و «طلع» لغتی است در طلع، چنان که در لسان العرب آمده است. شاید قرائت «حتّی حین» به جای «الی حین» هم از باب قرائتهای تفسیری باشد که (______________________________ ۱) واقعه (۵۶)، آیه ۲۹: و درختهای موز که میوه‌اش خوشه خوشه روی هم چیده است. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۲۰۶، ابن خالویه، المختصر، ص ۱۰۱، الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۲۳۷ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷. (۲) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۲، ص ۵۳۳. (۳) عادیات (۱۰۰)، آیه ۹: مگر نمی‌داند که چون آنچه در گورهاست، بیرون ریخته گردد. (۴) الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۲۶۹، ابن خالویه، المختصر، ص ۱۷۸، ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۵۵ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۱۱۱. (۵) ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۷۲. (۶) ابن جنّی، المحتسب، ص ۸۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۷ ابن مسعود نمی‌خواسته است در آنها جنبه لهجه‌ای نمایان گردد، چون اگر چنین نبود، لازم می‌آمد که در چنین مقامی- که قرائت به تفسیر تأویل می‌شود- از سنتهای لهجه‌ای قومش پیروی نماید چنان که «و انطاهم تقواهم» را به جای «وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ» «۱» قرائت تفسیری کرده و پدیده لهجه‌ای را در آن نمایانده است- همان گونه که بیاید- با تمام اینها، این سؤال همچنان درباره راز این مخالفت آوایی، باقی خواهد ماند هر چند که این مخالفت در واقع یک مورد است و با گرایش کلی قرائتها ارتباطی ندارد. آنچه درباره ابن مسعود، مشهور است، این است که وی معلّم بوده و عموم مردم را از هذلی گرفته تا تمیمی، قریشی و غیره را قرائت می‌آموزانده است و به همین قصد تربیتی به کوفه فرستاده شده و مردم از ادبیّات، زبان و قرائتش، مطالبی فرا گرفته‌اند «۲». او نیز به میزان آنچه که از پیامبر [ص فرا گرفته بود و در حدود اجازه قرائت به حروف هفتگانه به مردم قرآن را آموزش می‌داد، لذا در روایتهای قرائتی وی جنبه‌هایی از لهجه قبیله‌های هذیل، قریش و تمیم را می‌بینیم. او نمی‌توانست بر توانایی زبانی که به پدیده لهجه‌ای شخصی خو گرفته است، اصرار ورزد چه می‌دانست که یکی از حرفهای هفتگانه [در حدیث الاحرف السبعه اختلاف لهجه‌ای بین زبانهاست و همه تلاش وی، آموزش کسانی بود که نزد وی می‌آمدند، البته با چشم پوشی از تفاوتهای لهجه‌ای که گاهی ظاهر می‌شد. به خاطر همین امر مهم آموزشی است که عمر بن خطاب وقتی شنید که کسی «عتّی حین» قرائت کرده است، از او پرسید: چه کسی، این قرائت را به تو آموخته است؛ پس گفت: ابن مسعود. لذا عمر بن ابن مسعود نوشت: «خداوند قرآن را عربی و به زبان قریش نازل کرده است پس به زبان قریش برای آنها قرائت نما، نه به زبان هذیل. «۳»» این سخن گویای آن است که همیشه بهتر است رواج متن قرآن، خالی از ویژگیهای (______________________________ ۱) ابراهیم انیس، فی اللهجات العربیهٔ، ص ۹۷. در این کتاب، توضیحی ارزشمند در خصوص این پدیده آوایی و علت تسمیه آن آمده است. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۴. (۳) ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۸ لهجه‌ای باشد چنان که این سخن بر توانایی ابن مسعود هم دلالت دارد که می‌توانسته از لهجه خاص خود به لهجه دیگری مثل لهجه قریش یا غیره، منتقل شود، چنان که شأن معلمی توانمند و کارا چنین است ابن مسعودی که این ویژگی لهجه‌ای هذلی در کم‌ترین محدوده‌اش، از وی تأثیر یافته است کسی است که بخش زیادی از ویژگیها و جنبه‌های خاص لهجه‌ای تمیم و قبایل بدوی همسایه آن نیز از وی تأثیر گرفته است. گویی او با این که شهر نشین است، همیشه علاقه‌مند است تا در کلامش به شیوه خاصی گرایش یابد که وی را از آنچه که در محیط قریش بر او جریان داشته متمایز سازد، این مسأله تا زمانی که ابن مسعود لهجه‌ای را به کار گیرد که از ارزش قرائت وی نکاهد، بدعت و امری نو ظهور به شمار نمی‌آید بلکه بر عکس، شأن قرائت وی را بالا- می‌برد. به عنوان مثال، در کنار ورود مثالهایی از روایتهای قرائتی وی، چیزی به نام «استنطاء» آشکار می‌شود که پدیده‌ای آوایی در پنج قبیله

است نه یک قبیله، چنان که گذشت. مثلا «انّا انطیناک» «۱» به جای إِنَّا أَعْطَيْناكَ (کوثر ۱۰۸/ ۱) و «انطاهم تقواهم» «۲» به جای وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ (محمد ۴۷/ ۱۷) گفته می‌شود. در کنار اینها، بخش زیادی از جنبه‌های لهجه‌ای بدوی و تمیمی را می‌یابیم که ابن مسعود به آن علاقه‌مند است تا جایی که پنداشته می‌شود [با چنین گرایشهای لهجه‌ای وی در نهایت به سطح فصاحت اعراب منتقل شده است. از پدیده‌های لهجه‌ای تمیمی که در قرائتش نمایان است، پدیده ادغام به معنای عام آن است که شامل محو آوایی در آوایی دیگر یا جانشینی آوایی به جای آوایی دیگر به واسطه رابطه‌ای بین آنها می‌باشد. شکل اول ادغام، مثل قرائت ابن مسعود در «وَ مَن یَعْمَل سُوءاً «۳» [و میّعمسّوءا] که نظیر

(۱) ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۸۱؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۷۱؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۵۱۹. (۲) شواذ القراءة، ص ۲۲۴؛ المختصر، ص ۱۴۱ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۱. [ترجمه فراز آیه: و [توفیق پرهیزگاری‌شان داد]. (۳) نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۱۰ و ۱۲۳: هر کس کار بدی کند. بنگرید به: ابن خالویه، المختصر، ص ۲۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۵۹ قرائت حمزه و کسایی و هشام در «بَلْ سَوَّلَتْ «۱» [بسّولت (به ادغام) است. همچنین قرائت «افتّختّم» «۲» (به صورت ادغام) که در اصل أَ فَاتَّخَذْتُمْ «۳» بوده است. قرائت (ما یذّکّر فیه من اذّکّر) «۴» و قرائت (فهل من مذّکّر) «۵» و قرائت «عتّ» به جای «عذت» «۶» نیز از ابن مسعود رسیده است (۲۱). از شکل دوم ادغام، قرائت ابن مسعود «فازدع بما تؤمر» «۷» (بازاء) است که در اصل «فاصدع» می‌باشد. گمان می کنیم تلفظ «زاء» در این جا با نوعی تفخیم همراه است تا با مبدل منه [صاد] تناسب داشته باشد (۲۲). امّا «زاء» با صدای زیر [در مقابل زای قبلی به جای «سین» می‌آید. مثل «الکسب و الکزب» و «الکسبرة و الکزبرة» «۸» (۲۳). آمدن «ثاء» به جای «فاء» هم جزء قسم اخیر است مثل «و ثومها» (به جای وفومها) «۹». «ثوم» در زبان [لهجه تمیم به معنای گندم است و نیز مثل: «جدث و جدف» [به معنای قبر] و «ثمّ و فمّ». در مقابل ادغام تمیمی، وی را می‌بینیم که از ساختار ادغام شده در قرائت عمومی، عدول کرده و کلمه را به اصل آن یعنی با اظهار [حرف مدغم آورده است مثل «یتصعّد» به

(۱) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۵. (۲) الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۲۴ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۵۰. (۳) رعد (۱۳)، بخشی از آیه ۱۶: آیا برگرفته‌اید؟ (۴) فاطر (۳۵)، بخشی از آیه ۳۷: هر کس که باید در آن عبرت گیرد، عبرت می گرفت. الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۰۱؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۷، ص ۳۱۶ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۷۸. (۵) قمر (۵۴)، بخشی از آیه ۱۵: آیا پند گیرنده‌ای هست؟ شواذ القراءة، ص ۲۳۳، المختصر، ص ۱۴۸، البحر المحیط، ج ۸، ص ۱۷۸؛ آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۵. (۶) غافر (۴۰)، بخشی از آیه ۲۷: پناه برده‌ام. بنگرید به: آرتور جفری، ماتریال، ص ۸۴. (۷) حجر (۱۵)، بخشی از آیه ۹۴. آنچه را که بدان مأموری، آشکار کن. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۳۰. (۸) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۱۶. (۹) بقره (۲)، بخشی از آیه ۶۱: و سیر [زمین . بنگرید به: ابن جنّی، المحتسب، ص ۱۷؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۶؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۶؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۳۳ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۲۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۰ جای «یصّعّد» «۱» و «المتزمّل» به جای «المزّمّل» «۲». این اظهار، از ویژگیهای لهجه قریش است که بحث کامل آن، در کتابمان در خصوص [قرائت ابو عمرو بن علاء وجود دارد. [اثر القراءات فی الاصوات و النحو العربی، ابو عمرو بن العلاء، الخانجی، القاهره . از دیگر جنبه‌های لهجه‌ای تمیمی در روایات ابن مسعود، قرائت او «ما اوری» با همزه به جای واو [ما ووری «۳» است. بحث مبسوط آن را در کتاب «القراءات القرائیّة [فی ضوء علم اللغة الحدیث » آورده‌ایم. از جمله این جنبه‌های لهجه‌ای تمیم، کسره دادن حرف مضارع در آیه لَتَرْكَبُنَّ به لهجه تمیم [لترکبنّ است «۴»، که بحث کامل آن در بخش اول از باب دوم کتاب پیشینمان وجود دارد. در قرائتهای ابن مسعود، همچنین نمونه‌هایی منسوب به قبایلی وجود دارد مثل: (من کلّ فجّ معیق) «۵» (با تقدیم میم) چه حجازیها می گویند:

«عمیق» و تمیمی‌ها می گوینـد: «معیق» «۶» چـه بسـا، ایـن قلـب حروف در قرائـت وی در «و حرث حرج» بـه جـای «حجر» «۷» نیز

(____۱) انعام (۶)، بخشـی از آیه ۱۲۵: به زحمت بالا می‌رود. بنگریـد به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۱۸؛ شواذ القراءهٔ، ص ۸۲ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۲. (۲) مزمّل (۷۳)، بخشـی از آیه ۱: جامه به خویشـتن فرو پیچیـده. بنگرید به: المختصـر، ص ۱۶۴، البحر المحیـط، ج ۸، ص ۳۶۰ و شواذ القراءهٔ، ص ۲۵۲. (۳) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۲۰: پوشـیده ماند. الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۸۵؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۷۹ و آرتـور جفری، ماتریـال، ص ۴۲. (۴) انشـقاق (۸۴)، بخشـی از آیـه ۱۹: بر خواهیـد نشـست. بنگریـد به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۴۸؛ الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۲۶۲ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۲. (۵) نک: حج (۲۲)، بخشی از آیه ۲۷: از هر راه دوری. بنگریـد به: شواذ القراءهٔ، ص ۱۶۳؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۳۶۴ و آرتور جفری، ماتریـال، ص ۶۳. (۶) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۷۰. (۷) انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۳۸: کشتزارهای ممنوع. بنگریـد به: البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۳۱؛ ابـن جنی، المحتسب، ص ۵۵؛ شواذ القراءهٔ، ص ۸۲ و آرتور جفری، ماتریـال، ص ۴۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۱ باشـد که هر دو [حرج و حجر] به معنای حرام «۱» می‌باشـند. درباره این قرائت سخنی در بررسی مصحف ابیّ بن کعب خواهیم آورد. قرائت ابن مسـعود «غشاوهٔ» «۲» (به فتـح غین) بنـابر قول ابو حیان به لهجه قبیله ربیعه است و نیز «غشاوهٔ» در همین آیه (به ضـم غین) لهجه قبیله عکلیهٔ می‌باشد «۳». همچنین قرائت «انّی بریء» به جای «انّنی براء» «۴» بنابر گفته ابو حیّان طبق لهجه قبیله نجد است «۴». پیـداست همـه اینهـا، از مجمـوعه لهجـات قبایـل بـدوی تمیـم می‌باشـند. از دیگر جنبه‌هـای لهجه‌ای تمیم در قرائت ابن مسـعود، اسـتعمال مـای نفی به صورت «مـای تمیمی» [در مقابـل مای حجازی در آیه (ما هـذا بشـر) «۶» (به رفع) است. از بعضـی ویژگیهـای تعلیمی ابن مسعود، روایتهایی بروز می کند که در شکل آوایی خود، بر اساس و مبنایی از زبان تکیه ندارد و گمان غالب می‌رود که دخل و تصـرّف خاصی از جانب وی در حدود حسّ زبان شناختی و در پرتو فهم وی از معانی حروف هفتگانه صورت گرفته باشد، به طوری که جنبه‌های قرائتی را که اکنون به آن می‌پردازیم نزدیک است رنگ تناقض به خود بگیرد، مثلا از وی روایت شده است: (فشـرّذبهم من خلفهم) «۷». ابن جنی می گویـد: «در زبـان عرب، ترکیب «شـرذ» نـداریم و گویی «ذال» به جـای «دال» می‌باشـد «۸»».

(____۱) لسان العرب، ج ۲، ص ۲۳۴ و ج ۴، ص ۱۶۳. (۲) جاثیه (۴۵)، بخشی از آیه ۲۳: پرده، بنگریـد به: ابو حیّـان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۹؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البـدیع، ص ۱۳۸؛ الکرمـانی، شـواذ القراءهٔ، ص ۲۲۱ و آرتـور جفری، ماتریـال، ص ۸۹. (۳) شـواذ القراءهٔ، ص ۲۲۱ و البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۹. (۴) زخرف (۴۳)، بخشـی از آیه ۲۶: واقعـا بیزارم، بنگریـد به: شواذ القراءهٔ، ص ۲۱۷؛ المختصـر، ص ۱۳۵؛ البحر المحیط، ج ۸، ص ۱ و آرتور جفری، ماتریال، صص ۸۶- ۸۷. (۶) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۱: این بشر نیست. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۰۴؛ شواذ القراءهٔ، ص ۱۱۸ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۹. (۷) نک: انفال (۸)، بخشی از آیه ۵۷: قرائت عمومی فشـرّدبهم ...: کسـانی را که در پی ایشاننـد تـار و مـارکن. بنگریـد به: ابو حیّـان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۵۰۹؛ ابن خالویه، المختصـــر، ص ۵۰ و الکرمـــانی، شـــواذ القراءهٔ، ص ۹۶. (۸) الفیروز آبـــادی، القـــاموس المحیـــط، ج ۱، ص ۳۵۵. تـاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۲ [ابدال دال به ذال . همچنین «و لا دمّهٔ» (با دال) از ابن مسـعود روایت شده است «۱»، که چیزی در منابع ما و قاموسـها که آن را تفسیر کنـد، نیافته‌ایم و پیداست- اگر روایت درست باشد- ابدالی نادر است. اینها چنان که گفتیم، بر ویژگی تعلیمی و آموزشـی ابن مسـعود، دلالـت دارد. از جنبه‌هـای لهجه‌ای، پدیـده‌ای بـاقی می‌مانـد که به سـنتهای لهجه‌ای تمیم مربوط می‌شود و آن، قلب «کـاف» در برخی از کلمـات به «قـاف» است. در روایتهـای منسوب به ابن مسـعود در این خصوص مثالی آمـده است که آن را محـور بحث قرار می‌دهیم. وی در آیه ۱۱ سوره تکویر کُشِطَتْ «۲» را به قاف «قشـطت» خوانده است در لسان العرب آمـده است: قبیله تمیم و اسد می گویند: «قشـطت» و قبیله قیس می گوید: «کشـطت». قاف در این جا بدل از کاف نیست چون

دو لهجه از قومهای مختلف می‌باشند. ابن منظور درباره قرائت ابن مسعود می گوید: «و اذا السّماء قشطت» به قاف است و با قرائت «کشطت» به یک معناست، مثل «قسط و کسط» و «قافور و کافور» «۳» چنان که ابن مسعود هم «قافورا» را به جای «کافورا» «۴» خوانده است. اگر این دو مثال را در برابر آنچه از ابن مسعود در قلب «قاف» به «کاف» در قرائت «فلا تکهر» «۵» (به کاف) نقل شده [کهر همان قهر است «۶» قرار دهیم. در برابر این اختلاف روشن در قرائت دچار حیرت می‌شویم مگر آن که آن را از باب شیوه آموزش ابن مسعود به حساب آوریم که به اختلاف کسانی که از او فرا می گرفتند، (____۱) نک: توبه (۹)، بخشی از آیه ۸: قرائت عمومی، و لا ذمّة: و نه پیمان. بنگرید به: المختصر، ص ۵۲ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۴. (۲) تکویر (۸۱)، بخشی از آیه ۱۱: آن گاه که آسمان از جا کنده شود بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۶۰؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۱۶۹ و ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۳۴. (۳) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۷، ص ۳۷۹. (۴) انسان (۷۶)، بخشی از آیه ۵: کافور. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۸، ص ۳۹۵. (۵) نک: ضحی (۹۳)، بخشی از آیه ۹: میازار. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۸۶؛ المختصر، ص ۱۷۵، شواذ القراءة، ص ۲۶۶ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۱۱۰. (۶) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۶۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۳ متفاوت می‌نموده است، ترقیق «قاف» در این جا از باب شباهت [مماثله می‌باشد چه وقتی که «قاف» مستعلیه بین «تاء و حرکت آن» و بین «هاء» که با استعلا ادا نمی‌شود، واقع گردد، از باب مشابهت به «کاف» تبدیل می‌شود که همسان صفت «تاء» و «هاء» باشد تا نوعی انسجام آوایی به وجود بیاید. این شیوه [زبانی در نزد بدویان مشهور است. چه بسا تعجب ما زیاد گردد اگر شرح ابن خالویه را بر این قرائت اخیر بخوانیم که می گوید: «این قرائت مثل قرائتی است که ابن مسعود در تکویر، قرائت کرده است: «و إذا السّماء قشطت»؛ امّا چه شباهتی بین دو قرائت است که ابن خالویه به آن اشاره کرده است با این همه، وقتی سخن حسین بن فارس را یاد آور شویم، به تفسیری می‌رسیم که این سه مثال از قرائت ابن مسعود [کافورا، کشطت، تکهر] را در بر دارد. ابن فارس در ضمن بحث از زبانهای [لهجه‌های ناپسند و زشت می‌آورد که بنی تمیم حرفی را بین «قاف» و «کاف» تلفظ می کنند «۱». بنابر این در پرتو این سخن می‌توان گفت که ابن مسعود در این مثالها، نه به «قاف» تلفظ می کرده و نه به «کاف» بلکه بین «قاف» و «کاف» به شیوه قبیله تمیم تلفظ می کرده است. سخن پیشین ابن خالویه این رای را تأیید می کند که او هم بین دو قرائت علی رغم تعارض ظاهری بین آنها، شباهتی قائل است، هر چند که اینها، احتمالاتی تفسیری و روشنگر در این مسأله می‌باشد؛ ولی ما به این نظر تمایل داریم که این صوت بین «قاف» و «کاف» همان صدای «گاف» است. چیزی که این رای را تقویت می کند، نقل ابن فارس از ابن درید است که عربها هر گاه در تلفظ حروفی که بدان تکلم نمی کنند [مثل گاف ناچار می‌شوند، در هنگام سخن گفتن؛ آن حروف را به نزدیکترین حروف هم مخرجش تبدیل می کنند. وی در ادامه می‌افزاید: حرفی که بین «قاف»، «کاف» و «جیم» باشد. لهجه‌ای رایج در یمن است مانند «جمل» که در هنگام اضطرار می گویند «کمل» «۲» بدون شک این «کاف» حرف «کافی (____» ۱) حسین بن فارس، الصاحبی، ص ۲۵ و نیز: الجمهرة، چاپ حیدر آباد، ج ۱، ص ۵. و جلال الدین السیوطی، المزهر، ج ۱، ص ۲۲۲. (۲) ابن فارس، الصاحبی، ص ۲۵. از قرائتهای شاذ «حتّی یلک الکمل» [اعراف (۷)، آیه ۴۰: حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ به لهجه تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۴ نیست که امروزه تلفظ می کنیم بلکه صوتی، شبیه «گاف» فارسی یا جیم قاهری است [در لهجه مصری، جیم به گاف تلفظ می‌شود مثلا جندول را گندول گویند] این آوا، قرائت ابن مسعود به این آواهای لهجه‌ای را برای ما تفسیر می کند. آنچه که در ترجیح این رأی، یاری می‌دهد، سخن سیبویه در شیوع ابدال در زبان فارسی است. وی می گوید: «عربها حرفی که بین «کاف» و «جیم» [گاف باشد را به خاطر نزدیکی آن با «جیم» به «جیم» تبدیل می کنند «۱»، مثل کلمه «جورب» که اصل آن در فارسی «جوراب» است «۲». (۲۴). بنابر این درست است که این صوت واسطه که به جیم قاهره [گاف فارسی شبیه است، یک قول باشد و

همان چیزی باشد که عربهای گذشته، به صورت «جیم» فصیح تلفظ می کردند.

نمونه‌هایی از روایات ترادف در قرائت ابن مسعود

نمونه‌هایی از روایات ترادف در قرائت ابن مسعود قرائت ابن مسعود قرائت عمومی- «أرشدنا»- «اهدنا» «۳»- «مضوا فیه» و «مرّو فیه»- «مَشَوْا فِیهِ» «۴»- «سل لنا ربّک»- «فَادْعُ لَنا رَبَّکَ» «۵»- «یکتبون الکتاب بایمانهم»- «... بایدیهم» «۶» ________________یمنی است. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۸۶. (۱) عمرو بن عثمان بن قنبر، الکتاب، ج ۲، ص ۳۴۲. (۲) محمد موسی هنداوی، المعجم فی اللغهٔ الفارسیهٔ، ص ۱۱۲. (۳) حمد (۱)، بخشی از آیه ۶. بنگرید به: ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۲۵. (۴) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۲۱؛ المختصر، ص ۳؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۹۰ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۵. (۵) بقره (۲)، بخشی از آیه ۶۸. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۵۱ و ماتریال، ص ۲۶. (۶) بقره (۲) بخشی از آیه ۷۹. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۲۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۵ قرائت ابن مسعود قرائت عمومی- «نقضه فریق منهم»- نَبَذَهُ ... «۱» - «فولّوا وجوهکم قبله»- ... شَطْرَهُ «۲»- «اسلمت وجهی للّه و من معی»- ... وَ مَنِ اتَّبَعَنِ «۳»- «الی کلمهٔ عدل بیننا و بینکم»- ... سَواءٍ ... «۴» - «حتّی تنفقوا بعض تحبّون»- ... مِمَّا تُحِبُّونَ «۵»- «لا یظلم مثقال نملهٔ»- ... ذَرَّةٍ «۶»- «غلظاء علی الکافرین»- أَعِزَّةٍ ... «۷» - «سنذبّح ابناءهم»- سَنُقَتِّلُ ... «۸» - «له جؤار»- ... خُوارٌ «۹»- «فرقت قلوبهم»- وَجِلَتْ ... «۱۰» [فرق وجل فزع - «انّی ارانی اعصر عنبا»- ... خَمْراً «۱۱» (________________۱) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۰۱. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۲۹؛ البحر المحیط، ج ۱، ص ۳۲۴ و ماتریال، ص ۲۷. (۲) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۴۴. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۳۳؛ البحر المحیط، ج ۱، ص ۴۲۹ و ماتریال، ص ۲۸. (۳) آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۴۸. (۴) آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۶۴. بنگرید به: ابو حیان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۴۸۳، ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۳، آرتور جفری، ماتریال، ص ۳۳، (۵) آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۹۲. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۲، ص ۵۲۴ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۳۴. (۶) نساء (۴)، بخشی از آیه ۴۰. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۵۱ و المختصر، ص ۲۶، الکرمانی؛ شواذ القراءهٔ، ص ۶۰ و ماتریال، ص ۳۶. (۷) مائده (۵)، بخشی از آیه ۵۴. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۵۱۲ و ماتریال، ص ۳۹. (۸) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۲۷. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۸۹. (۹) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۴۸. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۹۰؛ المختصر، ص ۴۶؛ البحر المحیط، ج ۴، ص ۳۹۲ [جؤار از جأر-: صاح بشدّهٔ الصّوت . (۱۰) انفال (۸)، بخشی از آیه ۲. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۴۵۷؛ الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۹۴ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۴. (۱۱) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۶. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۱۱۹؛ ابن جنّی، المحتسب، ص ۸۳، البحر المحیط، تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۶ قرائت ابن مسعود قرائت عمومی- «و اذ قال ربّکم»- ... تَأَذَّنَ ... «۱» - «حین ظعنکم»- یَوْمَ ... «۲» [ظعن- ظعنا: سار]- «بیت من ذهب»- ... مِنْ زُخْرُفٍ «۳» اگر بخواهیم، می‌توانیم تا آخر قرآن ادامه دهیم و برای ترادف، صدها نمونه را از میان روایتهایی که در دست داریم، ردیف کنیم ولی بی‌نیاز از بیان است که اینها، همه، روایتهای تفسیری هستند که از زبان معلّمی از معلّمان نخستین این امّت نقل شده است که از همه؛ بیشتر از پیامبر [ص بر گرفته است و مصحف او نمونه و الگویی می‌باشد که دیگر مصحفهای منسوب به صحابه مثل ابیّ، علی [ع و ابن عباس با آن سنجیده و تطبیق داده می‌شود (۲۵). چنان که قبلا اشاره کردیم، این روایتها ترادف، سر آغاز پیدایش علم تفسیر قرآن می‌باشند که نمی‌توان سرآغازی غیر از این روش برای آن تصوّر کرد. فقیهان هم به این تفسیرها تکیه کرده و احکام و نظریاتی را در فقه و اصول، بر اساس آن بنا کرده‌اند. کتابهای تفسیری

نیز این روایتها را بیان نموده‌انـد چه آرای بزرگانی است که آن را از پیامبر [ص برگرفته‌انـد و غالبا بیش از دیگران مقاصـد او را فرا گرفته و بیش از همه در فهم مراد وی در پرتو اسباب نزولی که مشاهده کرده و احکام امر و نهی که از ایشان دیده بودند، توانمندتر می‌نمودند. بعضی دیگر از این روایتها، در بررسی دیگر مصاحف می‌آید (۲۶).

پژوهشی در مصحف ابیّ بن کعب

اشاره

پژوهشـی در مصـحف ابیّ بـن کعـب ابیّ بـن کعـب بـن قیس از قـبیله بنی عمرو بـن مالـک بـن نجّار از انصـار و پیشـگام‌ترین آنها
______ج ۵، ص ۳۰۸ و ماتریال، ص ۴۹. (۱)

ابراهیم (۱۴)، بخشـی از آیه ۷. بنگریـد به: البحر المحیـط، ص ۵، ص ۴۰۷ و ماتریـال، ص ۵۱. (۲) نحل (۱۶)، بخشـی از آیه ۸۰. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۱۳۴ و ماتریال، ص ۵۴. (۳) اسراء (۱۷)، بخشی از آیه ۹۳. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۶، ص ۸۰؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۳۶؛ شواذ القراءهٔ، ص ۱۳۹ و ماتریال، ص ۵۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۷ در اسـلام است که با هفتاد نفر شاهد بیعت عقبه بود. قبل از اسـلام، زمانی که کتابت در میان عرب اندک بود، نوشتن می‌دانست. از کاتبان وحی هم بوده است. جایگاه وی چنان است که خداونـد به پیامبر [ص فرمان داد تا قرآن را بر ابیّ قرائت کنـد و پیامبر [ص با ستـایش از او، دربـاره‌اش می‌فرمود: «قـاری‌ترین امّت من، ابیّ است» «۱». ابیّ شاهـد جنگهای بـدر، احـد و خندق بوده است، وی در تمـام صـحنه‌ها بـا پیامبر [ص بود و بعـد از وفات پیامبر [ص یکی از کسانی بود که قرآن را از راه حافظه [جمع به معنای حفظ] جمع آوری نمود. عمر نزد او می‌آمد و پیوسته با او مصاحبت می‌کرد و منزلتش را گرامی می‌داشت. روزی ابیّ از عمر پرسید: چرا مرا به کاری نمی‌گماری؟ عمر گفت: نمی‌پسـندم که دینت آلوده گردد. ابیّ در طول زنـدگی‌اش قرآن را در هر هشت شب ختم می‌کرد. از مسائـل ثـابت و قطعی آن اسـت که ابیّ یکی از کسـانی بـود که در روزگـار ابـو بکر «۲» و عثمـان در گردآوری و نسـخه‌پردازی مصـحف شـرکت داشـته است. در اخبار گروهی که به جمع قرآن پرداخته‌اند، این مطلب تأیید می‌شود، چنان که ابن سعد می‌گوید: عارم بن فضل می‌گوید: حماد بن زید از ایوب و هشام از محمد بن سیرین آورده‌اند که عثمان دوازده نفر از قریش و انصار را برای جمع‌آوری قرآن فرا می‌خوانـد که ابیّ بن کعب و زیـد بن ثابت در میان آنها بودنـد «۳». همچنین خبر مشـارکت وی در روزگار ابو بکر در جمع‌آوری قرآن را بیان کردیم که مردانی می‌نوشتند و ابیّ بن کعب بر آنان املا می‌کرد «۴». در گذشته از حسین بن فارس نقـل کردیم که از هانی روایت کرد که وی می‌گفت: نزد عثمان بودم که افراد گروه، مصاحف را عرضه و تطبیق می‌نمودنـد. عثمان مرا با اسـتخوان شانه گوسفندی که در آن نوشته شده بود: «لم یتسنّ»، «فأمهل الکافرین» و «لا تبدیل للخلق» نزد ابیّ بن کعب فرستاد. هانی می‌گویـد: ابیّ دوات را خواست و یکی از لامها را حذف کرد و نوشت: «لخلق اللّه» و «فأمهل» را حذف کرد و نوشت، «فمهّل» و بـه «لـم یتسنّ» هـایی (______ ۱) محمـد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۹۸. (۲) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۹. (۳) ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۵۰۲. (۴) همـان، ص ۱۰۶. تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۱۶۸ افزود (لم یتسنّه) «۱» ابیّ در دو خـبر نخسـت یکی از نویسـندگانی است که برای انجام این وظیفه مهم، یعنی نوشتن و املا کردن، انتخاب شده بودند، در خبر سوم نیز وی بازبینی بود که آنچه که باید در مصحف نمونه [امام حذف یا نوشته می‌شد، حذف یا ابقا می‌کرد. این چنین است شأن کاری که قصد شده بی‌عیب و نقص باشـد چه گروهی آن را به عهده گرفته بودند و گروهی آن را بازبینی می‌کردند تا مبادا حرفی در قرآن باشد که خداوند بر پیامبرش نازل نکرده و آن را نپسـندیده است و نیز تأییـد این کلام الهی باشـد که إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «۲» در اجماع

صحابه بر مصحف نمونه [امام نه تنها ابیّ کوتاهی نکرد بلکه در املاء کتابت و مراجعه و بازبینی آن هم مشارکت ورزید. جنبه دیگری که سخن ما را تأیید می‌کند، تحقیق در سندهای قاریان هفتگانه مشهور است که در آن به اتصال سند قرائت شش تن آنان با ابیّ بن کعب آگاه می‌شویم، آن شش تن عبارتند از: ۱- نافع بن ابی نعیم: بر هفتاد تن از تابعین قرائت کرد، از سعید بن مسیّب که وی نیز بر ابن عباس و ابو هریره و عبد اللّه بن عیّاش بن ابی ربیعه مخزومی قرائت کرد. و همه این سه نفر نیز بر ابی بن کعب قرائت کرده‌اند و او هم بر پیامبر [ص «۳». ۲- عبد اللّه بن کثیر: بر عبد اللّه بن سائب، مجاهد بن جبر المکّی و درباس، بنده آزاد شده ابن عباس، قرائت کرده و ابن عباس و ابن سائب هم بر ابیّ بن کعب «۴». ۳- ابو عمرو بن علاء: از کسانی است که ابو العالیه ریاحی بر آنان قرائت کرده که او هم بر ابیّ بن کعب قرائت نموده است «۵». ۴- عاصم بن ابی النّجود: بر ابو عبد الرحمان سلمی قرائت کرد و او بر ابیّ «۶» . ۵- حمزهٔ الزیّات: او هم مثل عاصم با ابیّ ارتباط سندی دارد «۷».

(______________________________________ ۱) ابن فارس، الصاحبی، ص ۹. (۲) حجر (۱۵)، آیه ۹: بی‌تردید ما این قران را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعا نگهبان آن خواهیم بود. (۳) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۱۱۲. (۴) همان، ص ۱۲۰. (۵) همان، ص ۱۳۳. (۶) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۱۵۵. (۷) همان، ص ۱۶۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۶۹ ۶- کسائی: بر حمزه و نافع قرائت نمود و از طریق آن دو با ابی بن کعب اتصال سندی دارد «۱». اتصال سندی قرائت این ۶ تن از قراء سبعه به ابی بن کعب، غیر از آن چیزی است که راویان دیگر از وی برگرفته‌اند. این مطلب تأکید می‌کند که مصحفی که در دست ماست از طریق ابیّ بن کعب به ما رسیده است؛ البته در کنار راههای زیاد دیگری که از پیامبر [ص نقل شده است. هر گاه در تاریخ مصاحف آمده باشد که ابیّ مصحف خاصی داشته است، ضروری است که با این خبر با اندکی محافظه‌کاری و حتی احتیاط زیاد مواجه شویم تا ما را در پذیرش قرائتهای او که مطابق با مصحف نمونه‌ای [امام که خود، آن را پسندیده، نوشته و بازبینی کرده است، یاری رساند. همچنین ما را در آنچه از قرائتهای او که با مصحف نمونه [امام اختلاف دارد یاری کند تا آن قرائتها را به منابع و زمینه‌های سندی و تفسیری آن بازگردانیم. بدون شک آنچه که از قرائتهای او نقل شده است و با مصحف نمونه [امام اختلاف دارد- با توجه به بهترین ارزیابیها- از طریق خبر واحد رسیده که در نقد و بررسی روشهای آحاد در روایت قرآن گفتیم که، اگر چه در مسائل سنّت در کنار احادیث صحیح قرار می‌گیرند و درست می‌نمایند ولی در مسأله روایتهای قرآن در برابر روایت متواتر قرار گرفته و کاملا نادرست می‌باشند. روایتهایی که به ابیّ نسبت داده شده و مصحف خود را به واسطه آنها گرد آورده،- به نظر ما- به قبل از کتابت مصحف نمونه [امام باز می‌گردد، به طوری که مردم، بسیاری از حروف [قرائتها] را از وی برگرفته و به صورت مرفوع روایت کرده‌اند. امّا موضع او در برابر مصحف نمونه [امام - به نظر ما- به منزله عدول از تمام آن چیزی است که در مصحف وی با آن اختلاف داشته است. بنابر این بعد از این مقدمه، اشکالی ندارد که به نمونه‌هایی از قرائتهای وی که کتابهای قرائتهای شاذ آن را منسوب به مصحف وی یا قرائت وی دانسته‌اند، بپردازیم؛ چه او در این (______________________________________ ۱) همان، ص ۱۷۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۰ روایتها قرائتی تنها باشد و یا صحابه دیگر با او در این روایتها، مشارکت داشته باشند.

۱- روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

۱- روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای ابیّ و زید بن ثابت (التّابوه) «۱» به لهجه انصار قرائت کرده‌اند. ابیّ وَ ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا «۲» را به لهجه قبیله طیّ و برخی عرب قرائت کرده است. ابیّ (و ان تصبروا و تتّقوا لا یضررکم کیدهم) «۳» را به فک ادغام و به لهجه حجاز قرائت کرده است. ابیّ، ابن مسعود، ابن عباس و ابن زبیر (حراث حرج) «۴» قرائت کرده‌اند که قرائت عمومی «حرث حجر» می‌باشد [که به معنای کشتزارهای ممنوع است . ابیّ (صلقوکم بالسنهٔ حداد) «۵» به جای سَلَقُوكُمْ قرائت کرده است. ابیّ و ابن

مسعود (و انّی عتّ بربیّ) «۶» بدون «ذال» [عذت قرائت کرده‌اند. ابیّ و ابن مسعود (اذا بحثر) «۷» به جای «بعثر» قرائت کرده‌اند. (________________________________ ۱) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۴۸. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۴۲؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۵؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۶۱ و ابن جنّی، المحتسب، ص ۲۸. [قرائت عمومی: التّابوت . (۲) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۷۸. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۲، ص ۳۳۷؛ المختصر، ص ۱۷ و شواذ القراءة، ص ۴۵ [قرائت عمومی: ما بقی . (۳) نک: آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۲۰. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۴۳ و شواذ القراءة، ص ۵۳ [قرائت عمومی: لا یضرّکم . (۴) نک: انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۳۸. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۳۱؛ المختصر، ص ۴۱؛ شواذ القراءة، ص ۸۲ و المحتسب، ص ۵۵. (۵) نک: احزاب (۳۳)، بخشی از آیه ۱۹. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۷، ص ۲۲۰ و الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۹۳. [الصّلق: الصوت الشدید و السلق: الطّعن باللّسان . (۶) نک: غافر (۴۰)، بخشی از آیه ۲۷. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۲۱۲. (۷) عادیات (۱۰۰)، بخشی از آیه ۹. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۲۶۹؛ ابن خالویه المختصر، ص ۱۷۸ و البحر المحیط، ج ۸، ص ۵۰۵. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۱ پیامبر [ص ، ابیّ و ابن مسعود، (انّا انطیناک) «۱» به جای «أَعْطَیْناکَ» قرائت کرده‌اند. همه این روایتهای قرائتی و امثال آن را که سنتهای لهجه‌ای تفسیر می‌کنند، در حوزه باز قرائتها در صدر اسلام جایز بوده بعضی از این روایتها را از قوانین آوایی مجاز می‌شمرد، چنان که در قرائت ابیّ: «عتّ»، «بحثر»، «صلقوکم» و «حرج» چنین است. چه بسا تفسیر این مثالها برای کسی که اندک اطلاعات زبان شناسی داشته باشد، آسان نماید. وقتی که دو صوت کنار هم قرار می‌گیرند و یکی مجهور و دیگری مهموس باشد، صوتی که مقدّم است [مجهور] از آن صوتی که متأخر است [مهموس متأثر می‌گردد و در آن ادغام [ادغام صغیر متقارب می‌شود مثل: عذت عتّ. در میان قاریان هفتگانه، ابو عمرو بن علاء روشی مشهور در ادغام دارد [اثر القراءات فی الاصوات و النحو العربی نگاشت مؤلف . یا این که آن صوت مجهور از ویژگی اصلی‌اش عدول کرده تا به ویژگی صوت دیگر [مهموس نزدیک شود، مثل: «بعثر بحثر» (۲۷). ابدال «سین» به «صاد» هم جایز است و در کلماتی چون «سقر و صقر» و «سخب و صخب» و ... روایت شده است. امّا اختلاف در ترتیب صوتها در «حرج» که اصل آن «حجر» بوده است، ابن جنّی را به دفاع از آن واداشته به طوری که آن را از جنبه آواشناسی مجاز می‌شمرد و آن را به تبدیل آواها در موقعیت خاص خود تفسیر می‌کند. وی می‌گوید: «این تبادل آوایی، تا زمانی که اشتقاق اکبر (۲۸) یکی باشد، به معنا ضرر نمی‌رساند مثل: «ک ل م»، «ک م ل»، «م ل ک»، «م ک ل»، «ل ک م» و «ل م ک» که با تأمل و اندیشه در آنها، در نهایت، به یک معنای کلی بر می‌گردند و یک غرض و هدف را دنبال می‌کنند (۲۹). همچنین در بن «حرج» نیز این موارد قابل تصورند «ح ج ر، ج ر ح، ر ج ح، ج ح ر، ح ر ج». اگر چه «ر ح ج» تا آن جا که ما می‌دانیم مهمل و بی معناست ولی نقطه مشترک معانی بقیه، به سختی و تنگی و اجتماعی بر می‌گردد. اگر این درست باشد- که درست هم هست- آیه «حرث حرج- به معنای «حرث حجر» است یعنی [مشرکان پنداشتند که اینها، کشتزارهایی ممنوع است که کسی جز آن که آنها بخواهند، نباید (______________________________ ۱) نک: کوثر (۱۰۸)، بخشی از آیه ۱. بنگرید به: المختصر، ص ۱۸۱، شواذ القراءة، ص ۲۷۱ و البحر المحیط، ج ۸، ص ۵۱۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۲ از آن بخورد «۱».

۲- روایتهای قرائتی با ویژگی تفسیری

۲- روایتهای قرائتی با ویژگی تفسیری این روایتها دو شکل دارند: الف) ویژگی غالب بعضی از آنها، بیان ترادف خالص است که هدفی تفسیری را تأکید می‌نماید. قبلا علل آن را در مصحف ابن مسعود بیان کرده‌ایم. نمونه‌های آن در مصحف ابیّ به قرار زیر است: ابیّ به جای وَ لَا الضَّالِّینَ «۲»، (و غیر الضّالّین) قرائت کرده است. ابیّ و ابن مسعود به جای مَشَوْا فِیهِ «۳»، (کلّما اضاء لهم مرّوا

فیه) و (مضوا فیه) قرائت کرده‌اند. ابیّ و ابن عباس به جای يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ «۴»، (للّذين يقسمون من نسائهم) قرائت کرده‌اند. ابیّ به جای كَالْمُعَلَّقَةِ «۵»، (فتذروها كالمسجونة) قرائت کرده است. ابیّ آیه ۲۰۱ از سوره اعراف را (انّ الّذين اتّقوا اذا طاف من الشّيطان طائف تأمّلوا فاذاهم مبصرون) قرائت کرده است که در قرائت عمومی چنین است: إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا (____ ۱) عثمان بن جنّی، المحتسب، صص ۵۵- ۵۶. (۲) فاتحه (۱)، بخشی از آیه ۷. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۹؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۶. (۳) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰: بنگرید به: ابن خالویه، المختصر، ص ۳؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۱ و ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۹۰. (۴) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۲۶. بنگرید به: المختصر، ص ۱۳؛ شواذ القراءة، ص ۳۹ و البحر المحیط، ج ۲، ص ۱۸۰. [به ترک همخوابگی با زنان خود سوگند می‌خورند [إیلاء].]. (۵) نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۲۹. بنگرید به: المختصر، ص ۲۹؛ البحر المحیط، ج ۳، ص ۳۶۵. [ابو حیّان از قول ماوردی می‌آورد که تعلیق الشیء یعنی دور کردن آن از جایگاه اصلی و آرامش که چنین معنایی در سجن نیز نهفته است . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۳ مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ «۱». ابیّ به جای وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ «۲»، (فزعت قلوبهم) قرائت کرده است. ابیّ و ابن مسعود به جای أَعْصِرُ خَمْراً «۳»، (اعصر عنبا) قرائت کرده‌اند. ابیّ، عبد اللّه، انس بن مالک و ابن زبیر به جای (صوما) «۴»، (انّى نذرت للرّحمن صمتا) قرائت کرده‌اند. ابیّ و گروهی به جای فَقَبَضْتُ قَبْضَةً «۵»، «فقبصت قبصة» قرائت کرده‌اند بدون شک این تغییرها، به قصد تفسیر و با قرار دادن واژه‌ای مترادف در جای واژه مترادفش به وسیله یکی از حافظان بوده است که حتی یک کلمه از وحی منزل را فراموش نکرده بودند. ب) امّا در شکل دوّم این روایتها، ویژگی عبارتهای اضافی- بیانی بر آنها غالب است که- به نظر ما- ویژگی‌ای است که از همان گذشته با آن بوده و بر آن تأکید داشته است. از جمله: ابیّ و ابن مسعود (وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ- يقولان- رَبَّنا) «۶» با افزودن «یقولان» قرائت کرده‌اند (____ . ۱) اعراف (۷)، آیه ۲۰۱، بنگرید به: البحر المحیط، ج ۴، ص ۴۵۰ [در حقیقت، کسانی که [از خدا] پروا دارند، چون وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد [خدا را] به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند]. (۲) انفال (۸)، بخشی از آیه ۲: بنگرید به: ابو حیان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۴۵۷. (۳) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۶. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۱۹؛ ابن جنّی، المحتسب، ص ۸۳ و البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۰۸. (۴) مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۲۶. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۸۵؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۸۴ و شواذ القراءة، ص ۱۴۷. (۵) طه (۲۰)، بخشی از آیه ۹۶. بنگرید به: المختصر، ص ۸۹؛ المحتسب، ص ۱۰۱؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۷۳ و شواذ القراءة، ص ۱۵۴. [قبض گرفتن با تمامی دست و قبص گرفتن با انگشتان دست . (۶) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۷. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۳۸۸؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۳۲ و ابن خالویه، المختصر، ص ۱۰ [و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه [کعبه را بالا- می‌بردند [می‌گفتند]: «ای پروردگار ما ...]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۴ ابیّ (ربّنا و ابعث فيهم- فی اخرهم- رسولا) «۱» با افزودن «فی اخرهم» قرائت کرده است. ابیّ آیه فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ «۲» را با افزودن «متتابعات» قرائت کرده است [فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ اخر- متتابعات (۳). ابیّ و ابن عباس در آیه ۲۳۸ از سوره بقره الصَّلاةِ الْوُسْطى «۳» را با افزودن «صلاة العصر» قرائت کرده‌اند [وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى صلاة العصر-]. ابیّ، ابن عباس و ابن مسعود (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ- الی اجل مسمّى- فَأْتُوهُنَّ) «۴» را با افزودن «الی اجل مسمّى» قرائت کرده‌اند. ابیّ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكادُ أُخْفِيها «۵» را با افزودن (من نفسی فكيف اظهركم عليها) قرائت کرده است (۳۱) این روایتها در کنار ارزش تفسیری‌شان، گاهی نمایانگر آرای صاحبان آن در برخی مشکلات، موضع‌گیریها و احکام فقهی به شمار می‌آیند، چنان که در تعیین مراد «الصّلاة الوسطى» قرائت «صلاة العصر» معنا را روشن کرده و در قرائت- متتابعات- قطع به اشتراط تتابع ایام در روزه قضا ظاهر می‌گردد. گاهی روایت بر حکمی دلالت دارد که قاری آن را می‌پسندد، در حالی که گرایش صحیح به عکس آن قرائت است و به قرائت

درست باید استناد جست مثل آنچه که برخی

(____) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۹. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۱، ص ۳۹۲ [پروردگارا! در میان آنان فرستاده‌ای از خودشان برانگیز ...]. (۲) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۴. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۲، ص ۳۵. (۳) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۸. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۴۰ [ابو حیان ۱۷ قول را در رابطه با صلاهٔ وسطی می‌آورد که صلاهٔ عصر در صدر قرار دارد.]. (۴) نک: نساء (۴)، بخشی از آیه ۲۴. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۵۹ و البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۱۸ [و زنانی را که متعه کرده‌اید، مهرشان را به عنوان فریضه‌ای به آنان بدهید.]. (۵) نک: طه (۲۰)، بخشی از آیه ۱۵. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۱۵۱؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۸۷ و البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۳۳ [در حقیقت قیامت فرارسنده است. می‌خواهم آن را پوشیده دارم ...]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۵ فقیهان به ویژه فقیهان شیعه در جواز ازدواج موقت [متعه به قرائت ابیّ، ابن عباس و ابن مسعود در آیه (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ- الی اجل مسمّی- فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) استدلال می کنند. ابن عباس به ابو نضرهٔ می گفت: «خداوند این چنین نازل کرده است». حال آن که ازدواج موقت بنا به حدیث پیامبر [ص نهی شده است «۱». چنان که از ابیّ روایت شده است که وی تنها هنگام ضرورت، ازدواج موقّت را جایز دانسته است و می گفته است: ازدواج موقّت مثل حالت اضطرار در خوردن گوشت مردار، خون و گوشت خوک می‌باشد «۲». همچنین از ابن عباس، عدول از جواز حلیّت ازدواج موقّت روایت شده است چه وی نسخ این آیه را به آیه (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) بیان کرده است «۳». جمهور مسلمانان بر این رایند که ازدواج موقت زناست. قرائت عمومی که خالی از زیادت قرائتی [الی اجل مسمّی که به منزله تفسیر است، این گرایش را تقویت می کند (۳۲). ۳- روایتهایی که در بردارنده متونی است که گفته می‌شود، از قرآن است. این روایتها- علی رغم محدودیت آنها- یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ قرآن را برانگیخته است. شیعه با بعضی از این روایتها، آهسته آهسته قدم بر داشته و به این سو رو نموده تا ادعاهای مخالف خود با توده مسلمانان را اعلان نمایند، به طوری که برخی از خاورشناسان آن را ابزار حمله به کتاب خداوند قرار داده‌اند. به عنوان مثال: ابیّ و ابن مسعود آیه ۱۰ سوره واقعه را چنین قرائت کرده‌اند: (و السّابقون بالایمان بالنّبیّ فهم علیّ و ذرّیّته الّذین اصطفاهم اللّه من اصحابه و جعلهم الموالی علی غیرهم اولئک هم الفائزون الّذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون) «۴» (۳۳) همچنین است از این گونه روایتها: از عاصم و او از زرّ بن حبیش و او از ابیّ آورده است که ابیّ گفت: پیامبر [ص به من فرمود: خداوند به من فرمان داده است تا قرآن را بر تو بخوانم، آن گاه پیامبر خواندند:

(____) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۱۸. (۲) ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصّاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۴۷. (۳) همان. (۴) آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۶ «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا ... پیامبر [ص در ادامه سوره بیّنه خواندند: (و لو انّ ابن آدم سأل وادیا فاعطیه لسأل ثانیا، و لو سأل ثانیا فاعطیه لسأل ثالثا و لا یملأ جوف بنی آدم الّا بالتّراب و یتوب اللّه علی من تاب و ذلک الدّین عند اللّه الحنیفیّهٔ غیر المشرکهٔ و لا الیهودیّهٔ و لا النّصرانیّهٔ و من یفعل خیرا فلن یکفره) «۱». در الاتقان سیوطی به نقل از عبد اللّه بن عبد الرحمن و او به نقل از پدرش آورده است که وی می گفت: «در مصحف ابن عباس قرائت ابیّ و ابو موسی، چنین است: (بسم اللّه الرّحمن الرّحیم اللّهمّ انّا نستعینک و نستغفرک و نثنی علیک الخیر و لا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک) [سوره خلع، همچنین آمده است: (اللّهمّ ایّاک نعبد و لک نصلّی و نسجد و الیک نسعی و نحفد، نخشی عذابک و نرجو رحمتک انّ عذابک بالکفّار ملحق) «۲» [سوره حفد]». این چهار خبر یا روایت، متونی هستند که ادعای قرآن بودن آنها شده است. (اگر خبر اخیر را دو خبر به حساب آوریم (دو سوره خلع و حفد) اخبار، چهار خبر می‌شوند که به مصحف ابیّ منسوب هستند). امّا روایت نخست، بدون شک ساختگی است چه این که در مصحف علی [ع نیامده است و اگر چنین روایتی صحت داشته باشد، شایسته‌ترین مردم به ذکر

آن، در گردآوری قرآن، او بوده است و بایـد از جـانب وی در میـان مردم رواج می‌یافت ولی مصـحف علی [ع خالی از این روایت است پس پذیرش آن از سر نادانی است و انسان خردمند وارد این مسائل نمی‌شود. در این خصوص باید به مصحف علی [ع رجوع کرد. امّا روایت دوم که در بخاری آمده است، حدیثی است صحیح از روایت ابن عباس و ابن زبیر و انس بن مالک. ساده‌ترین دلیل بر قرآنی نبـــــــــودن ایـــــــــن عبـــــــــارات، ســـــــــخن ابـــــــــن عبـــــــــاس در (____۱) الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۶۸.

(۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۵ [اندک تأملی در روایتهای مطرح شده، اضطراب بین این دو سوره به ظاهر سوره را می‌فهمانـد مثلاـ در برخی «نرجـو رحمتـک» «و نخشـی عـذابک» (بـا تقـدیم و تـأخیر) اسـت و در برخی «نخشـی نقمتـک.] تـاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۷ روایت بخـاری است که در آخر آن گفته است: «نمی‌دانم این عبارتهـا آیا از قرآن است یا نه؟ «۱» اگر نظم و ساختار این عبارتها به سخن خداوند بیشتر شبیه بود تا به سخن بشر، ابن عباس در آن شک نمی‌کرد. این عبارتها در نهـایت متضـمّن نغمه‌ای خوش در زهـدورزی و کم‌ارزش نشـان دادن دنیـاست، چنان که متضـمّن تعادل بخشـیدن و ارزش نهادن به موضع آدمی در برابر دنیا می‌باشـد. این همان چیزی است که برخی صـحابه را به این گمان سوق داد که این عبارتها از قرآنند چنان که از انس و ابیّ نقل شـده است که «ما گمان می‌کردیم این عبارتها از قرآنند تا این که أَلْهاکُمُ التَّکاثُرُ «۲» نازل شد. نویسنده کتاب «القراءات و اللّهجات» می‌گویـد: کلمات «یهودیّهٔ، نصرانیّهٔ، حنیفیّهٔ» در این روایت، قرآنی نیستند و به واژگان حدیث شبیه‌ترند. در حدیثی آمده است «بعثت بالحنیفیّهٔ السّمحهٔ» «۳»، چنان که در حـدیث دیگر آمـده است. «لا یختلجنّ فی صدرک طعام ضارعت فیه النّصرانیّهٔ» «۴» (۳۴) بعـد از این دو روایت، نقش روایت سوم مطرح می‌شود که شامل دو سوره (خلع و حفـد) است. از روایتی که از سیوطی نقل کرده‌ایم، روشن می‌شود که سه تن از صحابه در روایت این دو سوره در مصـحف ابیّ، ارتباط دارند که ابن عباس، ابو موسی و ابیّ می‌باشـند. همچنین این دو سوره از طریق علی [ع و عمر بن خطـاب هم روایت شـده است. در خـبر است که پیـامبر در نماز به حال قنوت مضر را نفرین می‌کرد که جبرئیل این دو سوره را با آیه‌ای از قرآن لَیسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ [آل عمران ۳/ ۱۲۸] نازل کرد «۵». این دو سـوره، بنـا به قـولی، در مصـحف ابیّ بعـد از سوره «النـاس» و به قولی بین سوره عصـر و همزه قرار داشـته‌اند. (____۱) محمـد بـن اسـماعیل البخـاری،

صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۰۳. (۲) همان، ص ۱۰۴. (۳) عبـد الوهاب حمودهٔ، القراءات و اللّهجات، ص ۸۰. (۴) مانسنک، مفتاح کنوز السّنهٔ، ترجمان: محمد فؤاد عبد الباقی، ص ۵۰۴. (۵) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۵ [آمده است که حضرت علی (ع) این دو سوره یـا به معنـای دقیقتر، این دو دعا را در قنوت می‌خوانده‌انـد محمود رامیار، تاریـخ قرآن، صـص ۳۵۰- ۳۵۳]. تاریخ قرآن(شـاهین/سـیدی)، متن، ص: ۱۷۸ خاورشـناس فرانسوی، بلاشـر، در برابر خـبر ایـن دو سـوره کـه تنهـا مصـحف ابیّ- نـه دیگر مصـاحف صـحابه- به آنهـا متمـایز است، موضع گرفته و به گردآوری مصـحف در روزگـار ابوبکر ایرادی ناچیز نموده است وی به مصـحف ابیّ اشاره کرده و آن را در آن روزگار به دور از ارزش و اعتبار دانسته است چون بیانگر گرایش مدنی بوده است (نسخه گردآوری شده توسط مردم مدینه) «۱». دلیلی قویتر بر قرآنی نبودن این عبارتها از منفرد بودن مصحف ابیّ در خصوص این عبارات وجود نـدارد چه تنهـا بودن این عبارتهـا در مصـحف ابیّ، موجب آن نمی‌شود که عباراتی قرآنی به حساب آینـد چون تمام قرآن به تواتر ثابت شده است. عاقلانه نیست، صـحابه‌ای که این تواتر را با اجماع بر تک تک آیات قرآن ثابت کرده‌اند، از قاعده‌ای که پای بنـد آن بوده، عـدول نماینـد و خبری واحـد را برای اثبات متن مشخص، بپذیرنـد، هر چنـد که این خبر واحد از ابیّ بن کعب باشد. همچنین وقتی عمر هم به تنهایی آیه رجم را آورد، صـحابه از وی نپذیرفتنـد لـذا در مصـحف نوشـته نشد و به عنوان «منسوخ التلاوهٔ دون الحکم» به حسـاب آمـد به طـوری که به حکم آن عمـل می‌شود «۲» (۳۵). همچنین صـحابه، روایت حفصه در باب «و الصّـلاهٔ الوسطی و هی صـلاهٔ العصـر» را رد کرده‌انـد، چه عمر از دخترش حفصه پرسـید: آیا برای این سـخن شاهدی داری؟ گفت: نه. پس

عمر گفت: به خدا قسم، تا زمانی که زنی بدون شاهد به آن گواهی دهد، آن را در قرآن قرار نمی‌دهیم «۳». چه بسا وجود این عبارتها در مصحف ابیّ از باب ثبت برخی دعاهای پیامبر [ص از ترس این که مبادا فراموش شوند یا از بین بروند، باشد و یا چه بسا قرآن بوده‌اند که در عرضه اخیر قرآن که مصحف در روزگار ابوبکر و عثمان بر اساس آن، نوشته شده است، نسخ شده باشند (۳۵). با وجود این، ممکن نیست که این عبارتها، نقصی برای مصحف نمونه [امام به حساب آیند.

(____ ۱) رژی بلاشر، در آمدی به قرآن، ص ۳۸. [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۵۷]. (۲) جلال الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸. (۳) حسین بن محمد تقی النوری، فصل الخطاب، ص ۱۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۷۹

پژوهشی در مصحف ابن عباس

اشاره

پژوهشی در مصحف ابن عباس عبد اللّه بن عباس بن عبد المطلب، پسر عموی پیامبر [ص است که پیامبر [ص برای او دعا کرد که خداوند به او حکمت و تأویل کتاب عطا کند از این رو داناترین مردم به تأویل قرآن گشت. تفسیر وی قدیمی‌ترین تلاش برای بیان معانی قرآن است. در میان صحابه پیامبر [ص بعد از وفات ایشان، از همه سابقه‌دارتر و پیشتر، ابن عباس بود و حتی در زمان عمر و عثمان، تا زمان مرگش، فتوا می‌داد «۱». ابن مسعود درباره او می‌گوید: «ابن عباس چه مترجم خوبی برای قرآن است!» «۲» وی به لقب «البحر» شهرت داشت و عطاء بن ابی رباح در اشاره به او می‌گفت: «قال البحر و فعل البحر» «۳». برخی از تابعین که روش او را در بررسی مسائل دینی بر گرفته بودند، او را به گونه‌ای وصف کرده‌اند که گویی خود را در برابر دژی از درستی و حکمت می‌یابیم. ابن سعد در الطبقات الکبری می‌گوید: «سفیان بن عیینه» از عبید اللّه بن ابی یزید نقل می‌کند که می‌گفت: «هر گاه از ابن عباس درباره چیزی سؤال می‌شد اگر جواب آن در قرآن بود، از قرآن بیان می‌کرد و اگر در قرآن نبود و بلکه در سخنی از پیامبر [ص بود، بدان خبر می‌داد و اگر، نه در قرآن بود و نه در سخنی از پیامبر [ص ، از ابوبکر و عمر نقل می‌کرد و اگر در هیچ یک از اینها یافت نمی‌شد، خود اجتهاد می‌نمود.» «۴». بدین ترتیب به میزان پای‌بندی وی به اصول و التزام به ترتیب مراتب استدلال [کتاب، سنت ...] پی برده و به میزان اخبار وی در ارتباط با تفسیر قرآن و کمک جستن او از شعر در توضیح ابهامات قرآن در کتابهای سیره واقف می‌شویم که فعلا مجال اثبات یا تحلیل آن نیست. بدون شک، ابن عباس در اجماع بر مصحف نمونه [امام بوده است و این مهم، زمانی برای خواننده روشن خواهد شد که رابطه قاریان هفتگانه در سندهای مشهورشان را با وی

(____ ۱) محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۶۶. (۲) همان. (۳) همان. (۴) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۰

بیان کنیم. اگر در تاریخ قرآن آمده است که او مصحفی داشته است، بایسته است در حدود اصول نقد اصطلاحی [جرح و تعدیل و تاریخی به آن بنگریم. کافی است در این قسمت، خبری را ذکر کنیم که به نظر ما از مهم‌ترین خبرهایی است که موضع صحابه بزرگ را به تصویر می‌کشد و از میان اخباری که تا کنون به ما رسیده، بیانگر این مهم است که مصحف ابن عباس، از مصاحف تاریخ قرآن بوده است. شهاب خفاجی، قرائت ابن عباس از آیه ۶ سوره احزاب: النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ [و هو صلّى اللّه تعالى عليه و سلّم، اب لهم (بدون «وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ) را ذکر کرده است و سپس در پی آن، خبر زیر را روایت کرده است که روزی عمر از کنار جوانی می‌گذشت که چنین قرائت می‌کرد و به او گفت: «آن را از مصحف حذف کن» «۱». پیداست که در دست آن جوان، مصحفی به معنای اصطلاحی آن نبوده است بلکه به طور مطلق به آن، صحیفه قرآنی، اطلاق شده است. بدون شک، آن جوان، آن متن را همان گونه که بوده فرا

گرفته و تلقی نموده که تماما از قرآن است امّا عمر- در آن روزگار اولیه- متوجه این نکته شده که بافت عبارتهای اضافی، غیر قرآنی است و از نوع تفسیر می‌باشد لذا به آن جوان فرمان داد تا آن عبارتها را از مصحف حذف نماید چه وقتی آن جوان متن قرآنی را از موارد تفسیری تفکیک نمی‌کرد، به گمراهی می‌افتاد. از این رو فرمان عمر در حذف این عبارتها از مصحف، ریشه فتنه‌ای را از بن کند. این خبر، دلالت کلیی دارد که در موارد بسیاری قابل صدق است امّا آنچه ما را واداشت تا آن را در این قسمت بیان کنیم، ارتباط آن با ابن عباس بود. اگر این ملاحظات را نصب العین قرار دهیم، در مصحف ابن عباس چیزی که آن را از مصحف ابن مسعود و ابیّ متمایز سازد، نخواهیم یافت، بلکه مصحف او هم شامل روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای و روایتهایی با تغییرهای قرائتی [تفسیری می‌باشد____.

(۱) احمد بن محمد بن عمر، الشهاب الخفاجی، نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیّاض، ج ۱، ص ۳۰۳، اوّل، ۱۳۲۵ ه. ق. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۱

۱- روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

۱- روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای ابن عباس و گروهی «جهرهٔ» (به فتح هاء) قرائت کرده‌اند «۱». ابن عباس و گروهی «کما سئل» (به کسر سین) قرائت کرده‌اند «۲». ابن عباس و گروهی «ان یطّاف بهما» بر وزن یفتعل قرائت کرده‌اند «۳». ابن عباس و گروهی «کمثل جنّهٔ بربوهٔ» (به کسر راء) قرائت کرده‌اند «۴». ابن عباس و گروهی «أصری» (به فتح همزه) قرائت کرده‌اند «۵». ابن عباس و گروهی «تسلون به» (بدون همزه) قرائت کرده‌اند «۶». ابن عباس و گروهی «و نادی نوح ابنه» (به سکون‌های ضمیر) قرائت کرده‌اند که لهجه قبیله ازدسراهٔ یا بنی کلاب و عقیل و یا لهجه قبیله طیئ است «۷».

(____۱) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۵۵.

بنگرید به: ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۵؛ الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۲۵؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۱۱ و ابن جنّی، المحتسب، ص ۱۶. [قرائت عمومی «جهرهٔ» است. بنابر قرائت به فتح هاء دو وجه وجود دارد. ۱- جهرهٔ مصدر و هم معنای جهرهٔ. ۲- جمع جاهد و منصوب به حالیّت. (۲) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۰۸. بنگرید به: المختصر، ص ۹. [قرائت عمومی «کما سئل» است. (۳) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۵۸. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۱، ص ۴۵۷. [قرائت عمومی «أنْ یَطَّوَّفَ از باب تفعّل است. طبق قرائت ابن عباس از باب افتعال ان یطتوف قلب واو به الف ان یطتاف قلب تاء به طاء ان یططاف ادغام مثلین ان یطاف. (۴) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۶۵. بنگرید به: المختصر، ص ۱۶؛ البحر المحیط، ج ۲، ص ۳۱۲ و شواذ القراءهٔ، ص ۴۳ [قرائت عمومی «بربوهٔ» است. «ربوهٔ» لغت بنی تمیم و «ربوهٔ» لغتی است. الفیومی، المصباح المنیر]. (۵) نک: آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۸۱. بنگرید به: شواذ القراءهٔ، ص ۵۱. [قرائت عمومی اصری است. (۶) نک: نساء (۴)، بخشی از آیه ۱: بنگرید به: ابن خالویه، المختصر، ص ۲۴، ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۱۵۷ [قرائت عمومی «تساءلون به» است. (۷) نک: هود (۱۱)، بخشی از آیه ۴۲. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ابن جنّی، المحتسب، ص ۷۸ و الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۱۱۲. [قرائت عمومی نادی نوح ابنه است. ازد، قبیله‌ای یمنی است. به آن ازد شنوأهٔ، ازد عمان و ازد السّراهٔ گویند]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۲

ابن عباس و گروهی (و اصبغ علیکم) (به صاد) قرائت کرده‌اند «۱». ابن عباس و گروهی (یحملون العرش) (به ضم عین) به لهجه‌ای قرائت کرده‌اند «۲». ابن عباس و گروهی ... (الصّحف الاولی (۱۸) صحف ابراهیم ...) (به سکون حاء) به لهجه تمیم قرائت کرده‌اند «۳». در این روایتها، گرایش لهجه‌ای روشن است. بیشتر این روایتها با رسم الخط مصحف هماهنگ است امّا به خاطر ضعف سند آنها، شاذ می‌باشند که توضیح بیشتری درباره آنها خواهیم داد. روایت نخستین شامل پدیده ترجیح آوای حلقی (هاء) برای فتحه است و روایت دوم شامل پدیده انسجام آوایی نرم در کلمه و سومی شامل پدیده ادغام می‌باشد. برای خواننده درک تفاوتهای

لهجه‌ای در بین این روایتهای قرائتی و قرائت عمومی دشوار نخواهد بود.

۲- روایتهای قرائتی با ویژگی تفسیری

۲- روایتهای قرائتی با ویژگی تفسیری قرائت ابن عباس: ادخلوا فی (الاسلام) «۴». و ان عزموا (السّراح) «۵». (_______________ ۱) نک: لقمان (۳۱)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۷، ص ۱۹۰؛ المحتسب، ص ۷۸ و شواذ القراءة، ص ۱۹۱. [قرائت عمومی «... اسبغ ...» است. ابو حیّان می گوید: بنی کلب چنین لغتی دارند، اینان «سین» را چون با «غین» یا «خاء» یا «قاف» در کلمه‌ای جمع آید به «صاد» تبدیل کنند]. (۲) نک: غافر (۴۰)، بخشی از آیه ۷. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۲۱۲؛ البحر المحیط، ج ۷، ص ۴۵۱ و المختصر، ص ۱۳۲. (۳) نک: اعلی (۸۷)، بخشی از آیه‌های ۱۸ و ۱۹. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۲۶۳ و البحر المحیط، ج ۸، ص ۲۶۰. (۴) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰۸. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۸. [قرائت عمومی: ... ادخلوا فی السّلم ...]. (۵) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۲۷. بنگرید به: ابن خالویه: المختصر من کتاب البدیع، ص ۴؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۱۸۳ و شواذ القراءة، ص ۳۹. [قرائت عمومی «وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ» است. سرّحت المراة ای طلّقتها]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۳ لمن اراد ان (یکمل) الرّضاعة «۱». اربعة اشهر و عشر (لیال) «۲». (۳۶) وَ الصَّلاةِ الْوُسْطی (و صلاة العصر) که املای حفصه است «۳». و شاورهم فی (بعض) الامر «۴». حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طَيِّباتٍ (کانت) أُحِلَّتْ لَهُمْ «۵». (تقیّة) اللّه خیر لکم به جای «بقیّة» «۶». و امّا الغلام (فکان کافرا) و کان ابواه مؤمنین «۷». فناداها (ملک) من تحتها «۸». از ابن عباس روایت شده است که در قرائت در آیه ۵ و ۶ از سوره طه، بر الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ وقف می کرد و از «استوی (۵) له ما فی السّموات ...» شروع می کرد «۹». آیا این روش قرائت، مشکل اعتقادی بین اهل سنّت و معتزله در خصوص مشکل ذات و صفات خدا و رابطه آنها با حقیقت و مجاز را حل نمی کند؟ (۳۷) (_______________ ۱) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۳. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۴۰ و البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۱۳. [قرائت عمومی: ان یتمّ ...]. (۲) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۴. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۴۰ و البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۲۳. (۳) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۸. بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۴۰، الکرمانی؛ شواذ القراءة، ص ۴۱، ابن خالویه و المختصر، ص ۱۵. (۴) نک: آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۵۹. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۹۹؛ ابن جنّی، المحتسب، ص ۴۱ و شواذ القراءة، ص ۵۵. (۵) نک: نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۶۰. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۶۶ و البحر المحیط، ج ۳، ص ۳۹۴. (۶) نک: هود (۱۱)، بخشی از آیه ۸۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۱۴؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۵۲ و المختصر، ص ۶۰ [تقیّة به معنای تقوای الهی . (۷) نک: کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۸۰. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۵۴. (۸) نک: مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۲۴. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۸۳. [به قولی دیگر، منادی، عیسی (ع) بوده است . (۹) الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۵۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۴ قرائتی از او را می‌یابیم که بزرگانی با قرائت آن موافقند و به پیامبر [ص نسبت داده می‌شود چه بسا بر اتصال سند این قرائت، نص باشد چه از طرق مختلف روایت شده است، چنان که به ابن مسعود، عکرمه، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن یسار، محمد بن علی [باقر (ع)]، جعفر بن محمد [صادق (ع)]، علی بن حسین [سجاد (ع)] و ابن ابی عبیده منسوب است این قرائت «و الشّمس تجری لا مستقرّ لها» «۱» است که چه بسا آشکارا با حقایق علم ستاره‌شناسی در باب حرکت خورشید هماهنگ باشد. (۳۸). آشکارا پیداست، زیادت یا تغییرهایی که این روایتها قرائتی در بر دارند، برای بیان معنای مشخّصی است که مراد آیه می‌باشد. این روایتها اگر چه بافت بیانی عبارت قرآنی را سست می‌سازند ولی، حد اقل به نظر ابن عباس، مراد از عبارت قرآنی را در بیشتر مواقع، مشخص می‌نمایند. پس مصحف ابن عباس در حقیقت، همان مصحف عثمانی است که ثبوت آن از وی به تواتر رسیده است از این رو، جایگاه حقیقی این

روایتها، در تفسیر ابن عباس می‌باشد [تنویر المقیاس، به همّت فیروزآبادی .

پژوهشی در مصحف علی [ع

اشاره

پژوهشی در مصحف علی [ع علی بن ابیطالب، پسر عموی پیامبر [ص از دوران نوجوانی یکی از پیشگامان در اسلام بود. وی در تمام حوادث و مراحل دعوت جاویدان اسلام حضور داشت و با آن زندگی می‌کرد و پیامبر [ص را در بیشتر حوادث و جنگها همراه بود. از کسانی است که قرآن را در روزگار پیامبر [ص به حفظ داشته است و علاوه بر این، از کاتبان وحی هم بوده است. علی [ع یکی از کسانی است که بر مصحف نمونه [امام اجماع کرده است، چون بنا به قول ابن ابی داوود، وقتی عثمان مصاحف را سوزاند، علی [ع فرمود: «اگر او چنین

(۱) شواذ القراءة، ص ۲۰۲؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۲۶؛ ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۷، ص ۳۳۶ و ابن جنّی، المحتسب، ص ۱۳۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۵ نمی‌کرد، من می‌کردم» «۱». قرائت چهار تن از قاریان هفتگانه به او ختم می‌شود: ۱- ابو عمرو بن علاء از نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر که هر دو از ابو الاسود آموزش قرائت دیده‌اند و او هم از علی [ع «۲». ۲- عاصم بن ابی النّجود از عبد الرّحمن سلمی که وی مستقیما بر علی [ع قرائت کرده است «۳». امروز قرائت عاصم از طریق حفص بن سلیمان بن مغیره در بیشتر کشورهای شرقی شایع است. ۳- حمزهٔ الزّیّات از [امام جعفر صادق [ع و ایشان از [امام محمد باقر [ع و ایشان از [امام علی زین العابدین [ع و ایشان از پدرشان [امام حسین [ع فراگرفته‌اند و [امام حسین (ع)] هم بر پدرشان علی [ع قرائت کرده‌اند «۴». ۴- کسائی که نزد حمزه با سند پیشین قرائت کرده است «۵». چه بسا در این سندها، سند قرائت حمزه از همه بیشتر جلب نظر نماید چون در این سند، سلسله راویان امامان اهل بیت [علیهم السلام به طور منظم آورده شده است به گونه‌ای که در پرتو آن می‌توان مطمئن شد که این نیکان از اهل بیت از اجماع مسلمانان بر مصحف نمونه [امام خارج نشده‌اند. نشانه رضایت آنها هم این است که محتوای این مصحف را بدون کم یا زیاد کردن یا ادعایی که به کمال این اثر جاودان وحی لطمه زند، برای مردم قرائت کرده و آموزش داده‌اند. [امام علی [ع را بسیار علاقه‌مند به حفظ سلامت متن قرآن، آن گونه که در رسم الخط عثمانی ثبت شده، می‌یابیم به طوری که هر کس قصد دست یازیدن به این رسم الخط را داشت نهی می‌فرمود. از جمله این که ابن خالویه در ذکر قرائت علی [ع در آیه (و طلع منضود) که با (عین) به جای (حاء) خوانده است (قرائت عمومی: وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ می گوید: علی [ع آن را بر (

۱) ابن ابی داوود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۲. (۲) ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۱۳۳. (۳) همان، ص ۱۵۵. (۴) همان، ص ۱۶۵. (۵) همان، ص ۱۷۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۶ بالای منبر قرائت کرد. به ایشان گفته شد: آیا آن را در مصحف تغییر دهیم؟ فرمود: «شایسته قرآن نیست که تغییر یابد» «۱». چه علاقه و اشتیاقی از این بالاتر که علی [ع بخواهد رسم الخط مصحف، همان گونه که هست، باقی بماند و کوچکترین تغییری در آن رخ ندهد، حتی به تبدیل «عین» به «حاء» یا «حاء» به «عین». به نظر وی، مهم آن نیست که تغییر مطابق با قرائت او باشد و لا غیر، بلکه مهم آن است که برای مردم این کار سنّت نگردد، سنّتی که رویه خطرناکی به حساب آمده و مردم را تشویق می‌نماید که هر جا ضرورت دیدند دست به تغییراتی بزنند که هوای نفس به آن حکم می‌راند و در نتیجه متن وحیانی دچار تحریف و تغییر گردد. علی [ع کسی نیست که این نکته مهم را فراموش کرده باشد که هر کس سنّت بدی را پایه‌گذاری نماید، باید بار گناه آن و کسانی که به آن عمل کرده‌اند را تا روز قیامت به دوش کشد. قطعا خداوند وی را به پاس این سنّت نیکو پاداش خواهد داد، چرا که مردم را از ایجاد تغییر در قرآن بازداشت و کتاب خداوند تا روز

قیامت محفوظ ماند. در این که در تاریخ، به علی [ع مصحفی نسبت داده شده است، حرف و سخنی نیست بلکه وجود ملاحظاتی سیاسی- تاریخی درباره این مصحف، موجب شده که تقریبا اطلاعاتی را که از مصحف ابن مسعود و ابیّ به دست داده‌ایم، از این مصحف به راحتی به دست ندهیم. افراطگران جعل کننده با روایتهایی که به این مصحف چسبانیده‌اند و مسائلی که در پیرامون آن ساخته و پرداخته‌اند، آتش مشکل را شعله‌ور ساخته‌اند؛ به طوری که موجب تفرقه و جدایی مردم در چنین مسأله‌ای شده‌اند. اختلاف در چنین مسأله‌ای، امری ساده نیست چون با لغزشگاههای اعتقادی و جدّیّی در ارتباط است که به تدریج آدمی را به سقوط می‌کشاند. این لغزشگاهها دارای دو سو است و حد وسطی ندارد یا الحاد و انحراف است و یا ایمان و استواری. لذا لازم می‌دانیم، بعد از شناخت موضع علی [ع در قبال مصحف نمونه [امام ، مسأله مصحف وی را با تفصیل بیشتری از دیدگاه برخی گروههای شیعی بررسی نماییم (____. ۱) حسین بن خالویه، مختصر البدیع، ص ۱۵۱ [محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۱، ص ۳۴۲]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۷ در کتابهای این گروههای شیعی، سه واژه وجود دارد که هر یک بیانگر چیزی است که در مکانی و نزد شخصی که همان امام منتظر باشد، مکنون است و راز این امور نامشخص، روزی آشکار خواهد شد. آنها بیان می‌کنند که [ائمه علیهم السلام صحیفه‌ای به نام «جامعه» دارند. خبر صحیح آن در اصول کافی است که ابو بصیر (در روایتی طولانی) از [امام صادق علیه السلام آورده است که ایشان به او فرمود: ای ابا محمد! ما جامعه داریم و آنان [مخالفین یا اکثر شیعه چه می‌دانند، جامعه چیست؟ ابو بصیر می‌گوید: «گفتم: قربانت گردم! جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه‌ای است که طول آن هفتاد ذراع [ساعد] به اندازه ذراع پیامبر [ص است. پیامبر [ص آن را املاء کرده و علی [ع آن را با دست خود نگاشته است. در «جامعه» همه حلال و حرام و هر آنچه که مردم به آن نیاز دارند، حتی دیه خراشیدگی روی پوست، وجود دارد «۱». همچنین است در کتاب کافی در خبری صحیح به نقل از ابو عبیده که می‌گفت: برخی از دوستان و یارانمان از امام صادق (ع) درباره «جفر» پرسیدند. امام فرمود: پوست گاوی است لبریز از علم. گفتند: جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه‌ای است به طول هفتاد ذراع که عرض آن بسان ران فالج [شتر نر تنومند که دو کوهان دارد] است. در آن هر آنچه که آدمیان نیاز دارند، وجود دارد و مسأله‌ای نیست که در آن نباشد حتی دیه خراشیدگی روی پوست.» «۲». با ذکر این دو خبر، در برابر دو چیز به نام جامعه و جفر قرار می‌گیریم که لازم نیست درباره وجود تاریخی آن، بحث و مناقشه نماییم چه امری است مربوط به امور اعتقادی که حتی نظر درست دادن درباره آن دشوار است، با وجود این، محتوای آن دو به طور اجمالی به (____۱) میرزا حسین النوری، فصل الخطاب، ص ۱۰۸ [ابو بصیر، یحیی بن ابی القاسم از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام است. امام صادق (ع) گاهی او را با کنیه «ابو محمد» صدا می‌زدند. وی ثقه شناخته شده و در سال ۱۵۰ ه. ق. فوت کرده است ابو القاسم الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۲۸ و ص ۷۴]. (۲) النوری، فصل الخطاب، ص ۱۰۸. [الکلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۲۳۹، باب فیه ذکر الصحیفهٔ و الجفر و مصحف فاطمهٔ علیها السلام. منظور از جفر، جفر ابیض است و منظور از پوست گاو هم ظرفی است که از این پوست تهیه شده تا کتابها در آن جای گیرد. چنان که در روایات دیگر از آن به جراب، اهاب، نامبردار شده است. بنابراین آشکار است که استعمال، مجازی است محمد باقر المجلسی، مرآهٔ العقول، ج ۳، ص ۵۹]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۸ شیوه‌ای غیبی شبیه‌تر است. امّا موضع مصحف علی [ع نسبت به این دو، موضع مبهمی است. به دیگر بیان، چه چیز از مصحف وی در جامعه و جفر وجود دارد؟ ... در کتابهایی که به این جنبه پرداخته‌اند، این مطلب را مبهم می‌یابیم امّا آنچه که قدر جامع این سه چیز [مصحف علی، جامعه، جفر] است، اسرار برانگیز بودن آن در نزد این گروه شیعی است (۳۹) تأثیر این سه چیز، تأثیری و همی است و نزد امام منتظر، عجل اللّه له بالفرج، محفوظ است و بنا به قول طبرسی [محدث نوری تنها او علم این سه را داراست. در رابطه با مصحف علی [ع خبری را ابن ندیم آورده است که: «در روزگارمان نزد ابو یعلی، حمزه حسنی، مصحفی به خط علی بن ابیطالب

دیدم که ورقهایی از آن نبود و فرزندان امام حسن (ع) در گذر زمان آن را به ارث برده بودند.» «۱». این خبری است که وجود مصحف به خط علی [ع را که در میان فرزندانش به ارث گذاشته شده است، مشخص می‌نماید. امّا شیعیان غالی [افراطی آن را نمی‌پذیرند و از مسأله دیگری سخن می گویند، یعنی مصحفی غیر از این مصحف موجود که نسخه‌ای از مصحف نمونه [امام است، به طوری که از مصحف نمونه [امام عبارتهایی ساقط شده است. در نزد این گروه، ادعاهایی زیادی در این خصوص شده است. آنها معتقدند «علی [ع قرآن مخصوصی داشته است که آن را بعد از وفات پیامبر [ص جمع کرده و آن را بر مردم عرضه نموده است ولی مردم از آن اعراض نمودند، لذا وی آن را از مردم پنهان نمود و به فرزندانش به ارث رسید و هر امامی آن را همچون دیگر ویژگیهای امامت و گنجینه‌های نبوت به ارث برد. این مصحف نزد حضرت حجّت بن الحسن- عجل اللّه فرجه- است که بعد از ظهورش آن را برای مردم ظاهر می‌سازد و آنها را به قرائت آن فرمان می‌دهد. این مصحف، با این قرآن موجود، از حیث تألیف، ترتیب سوره‌ها، آیات و حتی کلمات و از جهت زیادت و نقصان- متفاوت است.» «۲». «ترتیب این مصحف، بر حسب نزول است و ابتدا آیات مکّی و سپس (______________________________ ۱) ابن الندیم، الفهرست، ص ۴۸. (۲) النوری، فصل الخطاب، ص ۹۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۸۹ مدنی آمده» «۱» و «آیات منسوخ بر آیات ناسخ مقدم شده است» «۲». لازمه این سخن، آن است که مصحف علی [ع مشتمل بر زیاداتی است که در مصحف نمونه [امام نیست و این، بدان معناست که مصحف نمونه [امام متهم به عدم مطابقت با مصحف اصل است و این، یعنی وقوع تحریف در آن!!. طبرسی دو دلیل بر اثبات این ماجرا [تحریف قرآن می‌آورد: ۱- تحریف در همه کتابهای آسمانی از جمله تورات و انجیل رخ داده است و همه آنچه که برای امّتهای پیشین واقع شده است، ناچار برای این امّت نیز واقع می‌شود چه این سنّت الهی است. آن گاه طبرسی آیات و نشانه‌های سنتهای هستی را به عنوان شاهد این سخن آورده و بیان می‌دارد که چنین امری، عادی و طبیعی است در ضمن، وی در اثبات تحریف تورات و انجیل مبسوط سخن می گوید «۳». امّا طبرسی از این که، این استدلال علیه خودش نیز به کار می‌رود، غفلت کرده است چون هر آنچه که احتمال وقوع آن در مصحف نمونه [امام به حکم این سنّت الهی، باشد، احتمال وقوع آن در رابطه با مصحف علی [ع هم می‌باشد. بنابراین ادعای تحریف ضرورتا به مصحفی که توهّم شده پیوسته در غیب و نهان است؛ باز می گردد. طبرسی از تفاوت قابل ملاحظه‌ای که بین شرایط زمانی که انجیلها در آن تدوین یافته و بین شرایط زمانی که قرآن در آن مدوّن شده، یا غفلت کرده و یا خود را به غفلت زده است تا جایی که، در این خصوص، تاریخ عقیده مسیحیت در مقایسه با تاریخ ایدئولوژی، عقاید و دعوتهای دینی، مستثنی شمرده شده است. کافی است بگوییم که طبق روال معمول، عقاید و باورها در نتیجه وجود آموزه‌هایی وحیانی یا بشری به وجود می‌آیند که کتابی که اساس و مبنای آن آموزه‌هاست، در بردارنده آن می‌باشد. امّا در مسیحیّت وضع کاملا بر عکس است چون باورهای دینی ابتدا به واسطه پولس به وجود آمد و آن گاه وی رساله‌های خود را بین سالهای ۵۵ و ۶۳ میلادی نوشت و از (______________________________ ۱) النوری، فصل الخطاب، ص ۹۸.

(۲) همان، ص ۲۴. (۳) همان، ص ۳۵ به بعد. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۰ سال ۶۳ میلادی انجیل نویسان شروع به نوشتن انجیلهای خود کردند. تاریخ انجیلهای چهارگانه به قرار زیر است: ۱- انجیل متّی (در گذشته به سال ۷۹ میلادی). متّی، تألیف انجیل را در سالهای آخر عمرش آغاز کرد. ۲- انجیل مرقس (وی در سال ۶۲ میلادی به قتل رسید). در نسبت انجیل به وی اشتباه شده است چه برخی منابع اصلی آن را به استادش پطرس (در گذشته به سال ۳۱ میلادی) نسبت می‌دهند. ۳- انجیل لوقا (شاگرد پولس) که حدود سال ۹۰ میلادی نوشته است. ۴- انجیل یوحنّا (در گذشته به سال ۱۰۰ میلادی). وی انجیل را در دهه آخر قرن اول میلادی نوشته است. پذیرش و تصویب انجیلهای چهارگانه از میان تعداد انبوه انجیلهای موجود، در سال ۳۲۵ میلادی در مجمع بزرگان کلیسا در شهر نیکیه «۱» صورت گرفت و بقیه انجیلها سوزانده شد «۲». پیداست که این انجیلها، با این وضع، متن

انجیل وحی شده به حساب نمی‌آیند، چون تنها داستان مسیح هستند. بیشتر بخشهای این انجیلها، اصول اعتقادی مسیحی‌ای را که در رساله‌های قدّیسان مسیحی وجود دارد، در بر ندارند و در طول تاریخ دچار تغییرات اصلاحی و اضافات فراوانی توسط مجامع مختلف کلیسایی شده‌اند. این درباره عهد جدید؛ امّا درباره تورات (عهد قدیم) باید گفت که امروزه مباحث نقادانه ثابت کرده است که اسفار ششگانه آن، با سفر یشوع، در زمانی به مراتب چند قرن دیرتر از زمانی نوشته شده‌اند که گفته شده است در آن زمان تألیف گشته‌اند. سفرهای پنجگانه [پیدایش- خروج- اعداد- لاویان- تثنیه که به موسی (ع) نسبت داده شده‌اند، در حقیقت حاصل گردآوری قطعه‌های مختلف [از سرودهای مذهبی قوم یهود، احکام و مجموعه‌ای از نظم و نثر است که واقعا به زمانهای متأخرتری باز می‌گردد که (____ ۱)

aiakin [شهری است قدیمی در آسیای صغیر] (۲) احمد شلبی، المسیحیّة، صص ۱۵۳ - ۱۶۰، دوم، ۱۹۶۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۱ نتیجه آن تغییر ترتیب سفرهای عهد قدیم بر حسب زمان تألیف آنها بوده است، به طوری که کتب انبیا [بنوئیم و کتب تاریخ [کتوبیم که اعتقاد بر آن است آخرین چیز بوده که در روزگار اسارت بابلی (۵۸۶- ۵۳۸ ق. م.) نوشته شده بودند، قبل از تورات، قرار گرفتند. آنچه آمد، ادعاهای محقّقی مسلمان که به تعصّب علیه «عهد قدیم» متهم باشد، نیست بلکه نتیجه پژوهشهای طولانی و دشوار دانشمند آلمانی، جولیوس و لهوزن می‌باشد «۱». بنابراین، آنچه ذکر شد با تدوین قرآن که ثبت و ضبط آن در پی نزول وحی در صحیفه‌ها و سینه‌ها شکل گرفته، چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ چه نسبتی بین آن و بین روند ثبت و ضبط قرآن در روزگار ابوبکر و عثمان وجود دارد؟ روند ثبتی که بر امانت نقل، درستی بیان و سلامت روش علمی تأکید می‌نماید (۴۰). ۲- دلیل دوم طبرسی آن است که کیفیّت گردآوری قرآن عادتا مستلزم وقوع تغییر و تحریف در آن است. علامه مجلسی در مرآة العقول با اشاره به این مطلب می‌گوید: «عقل حکم می‌کند که وقتی قرآن به صورت پراکنده نزد مردم باشد و غیر معصوم به گردآوری آن نپردازد، عادتا گردآوری آن کاملا مطابق با واقع نخواهد بود، آن گاه طبرسی می‌گوید: آری! در حضور پیامبر [ص نسخه‌ای پراکنده در صحیفه‌ها و حریر و کاغذها جمع‌آوری شده بود که علی [ع آن را به ارث برد ... «۲» عقلی که از بند تعصب آزاد باشد، می‌بیند که این قرآن کنونی که صحابه به همراه علی [ع آن را جمع‌آوری کردند و همگی به آن اعتماد داشته و کمال و درستی ثبت و ضبط آن را پذیرفته بودند غیر ممکن است که در یک حرف آن تحریف رخ داده باشد؛ چون بر درستی هر حرف آن اجماع صورت گرفته است و امّت اسلام- عقلا و اصطلاحا- بر گرد گمراهی جمع نمی‌گردند (۴۱) قبلا- درباره شیوه گردآوری و ثبت قرآن در مصاحف و روش رسمی، دشوار و پروسواس کسانی که به این مهم پرداختند، سخن گفته‌ایم. این عقل، همچنین در برابر اخبار آمده درباره مصحف علی [ع متحیر می‌ماند که چه (____ ۱) ۱۴۱ -۱۴۰ .kultuern, p

۲) . juilus wellhausen, mocsatic: die altsemitischem) النوری، فصل الخطاب، ص ۷۳ [محمد باقر المجلسی، مرآة العقول، ج ۳، ص ۳۱]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۲ چیز را بپذیرد و چه چیز را رد کند؟ جعل کنندگان با بافتن اخباری راجع به مصحف علی [ع قصد دارند تا بر حق آل علی [ع در ولایت تأکید کنند و به منظور رسیدن به این هدف سیاسی دست به جعل و تزویرهایی بزنند. روایتهایی که اینان آورده و گمان کرده‌اند که قرآنند ولی تغییر یافته، در میان مجموعه روایتهای قرائتی که از علی [ع رسیده است موجود نمی‌باشد، به طوری که حتی یک نفر از این گروه نمی‌تواند این روایتها را به مصحف علی [ع نسبت دهد. از این رو، اقوالی مأثور را به او نسبت داده و گاهی آن را به مصحف ابیّ و گاهی به مصحف ابن مسعود، منسوب می‌سازند و شاید علت این کار- در نظر این جعل کنندگان- سر آمیز بودن مصحف علی [ع بوده که کسی به آن اطلاع ندارد. مثلا گاهی می‌گویند: «ابن مسعود چنین قرائت کرده است: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِیمَ (و آل محمّد) به جای وَ آلَ عِمْرانَ «۱». یا ابن مسعود قرائت کرده است (و کفی اللّه المؤمنین القتال (بعلیّ بن ابی طالب) و کان اللّه قویّا عزیزا) «۲». و یا از همو: وَ رَفَعْنا

لَکَ ذِکْرَکَ (بعلیّ صهرک) «۳». و دیگر روایتهایی که در بردارنده محتوایی دور از سبک، شیوه و روح قرآن هستند که تنها می‌توان آنها را اضافاتی ساختگی و وارد در متن مقدّس برای هدفهایی روشن بر شمرد، هدفهایی که صاحبانش، آن را می‌شناسند و بیشتر مردم، حتی افراد کم دانش، به آن جهلی ندارند، و مقاصد آن را با روح دموکراسی اسلامی و با طبیعت مبارزات بی‌همتای اسلامی- انسانی، غریبه و ناآشنا می‌یابند. در ردّ این روایتها کافی است، به سخن یکی از مجتهدین شیعه یعنی [آیت اللّه خویی در این زمینه اشاره کنیم که در اثنای آنچه که گفته شده: «علی [ع دارای مصحفی غیر از این

(____۱) النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۳.

[آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۳۳ و نیز: الخوئی، البیان، ص ۲۳۳؛ مولی محسن فیض، الصافی، ج ۱، ص ۳۲۸ و هاشم البحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۲۷۷]. (۲) النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۴ [احزاب (۳۳)، آیه ۲۵ و نیز: الصافی، ج ۴، ص ۱۸۲]. (۳) همان، ص ۱۱۰، [انشراح (۹۴)، آیه ۴]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۳ مصحف موجود بوده که شامل بخشهایی غیر از آنچه بوده که در این قرآن می‌باشد (مانند عبارتهای ساختگی که در بالا آمد و بعدا به بعضی اشاره می‌کنیم)؛ می‌گوید: «درست آن است که این اضافات، تفسیری به عنوان تأویل می‌باشند» «۱» (۴۲). چنین رایی بر زبان گروهی از شیعیان جاری است که طبرسی ضمن نقد آن، اشاره کرده است که این گروه درباره مصحف نمونه [امام گفته‌اند: «از مصحف نمونه [امام کلمه، آیه و سوره‌ای کم نشده است بلکه آنچه که در مصحف علی [ع از باب تأویل قرآن و تفسیر معانی آن بر حقیقت نازل شده آن آمده، حذف شده است، هر چند که این عبارتها اضافی نزولی، از کلام خداوند که همان معجزه قرآن باشد، نیست. گاهی تأویل قرآن، قرآن نامیده می‌شود چنان که خداوند می‌فرماید: وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُقْضی إِلَیْکَ وَحْیُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً «۲» پس تأویل قرآن، قرآن نامیده می‌شود و در بین اهل تفسیر در این خصوص اختلافی نیست.» «۳». در واقع روایتها در این زمینه [مصحف علی (ع)] در سطوحی متفاوت قرار دارند: ۱- سطح مرسوم و معمول که ممکن است عقل آن را بپذیرد و هیچ ذوقی از آن گریزان نباشد. این سطح در روایتهایی با ویژگی لهجه‌ای یا اختلاف نحوی یا تغییر در لفظ- موافق با رسم الخط- مجسم می‌گردد. این مسأله در رابطه با قرائتهای مختلف امری است مسلّم که نمونه‌هایی از آن منسوب به مصحف علی [ع است، ذکر خواهد شد. ۲- سطح دوم این روایتها، مربوط به چیزی است که اختلاف در آن ممکن است چون بر دیدگاههایی عقلانی مبتنی است. در این صورت، برخی گروههای معتدل شیعه را می‌یابیم که آن را پذیرفته و برخی از آنها هم نمی‌پذیرند. چنان که در حدیث حروف هفتگانه [الا حرف السبعة] دیدیم که ابو عبد اللّه زنجانی آن را پذیرفته است ولی [آیت اللّه خویی آن را با تکیه بر حدیث

(____۱) ابو القاسم الخوئی، البیان، ج ۱، صص ۱۷۲- ۱۷۳ [عبارت داخل پرانتز، از سوی مؤلف است . (۲) طه (۲۰)، بخشی از آیه ۱۱۴: و در [خواندن قرآن، پیش از آن که وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن و بگو: پروردگارا بر دانشم بیفزای. (۳) النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۴ صحیح زراره [صحیحه زراره از [امام صادق [ع رد کرده و چنین استدلال نموده است که قرآن واحد است و از نزد خدای واحد نازل شده است و اختلاف از ناحیه راویان است. ۳- سطح سوم این روایتها، سطح افراطی است که از حدود عقل و منطق تجاوز کرده است و بسیاری از شیعیان معتدل- چنان که دیدیم- آن را نپذیرفته‌اند. به دیگر بیان، معتدلین شیعه نپذیرفته‌اند که این روایتها را جزء قرآن به حساب آورند بلکه آن را روایتهایی تفسیری و توضیحی شمرده‌اند، در حالی که جاعلان آن را قرآن حقیقی می‌پندارند و- چنان که گذشت- بیان می‌دارند که بعضی از صحابه توطئه‌گر بر حق خلافت علی آن را حذف کرده‌اند؛ حال آن که صحابه که علی نیز در میان اینان هست از چنین گفتاری نامأنوس و گناه آمیز به دورند. ۴- سطحی دیگر از روایتها باقی می‌ماند که به طور کل از عقل گذر کرده و هر منطقی را به باد تمسخر گرفته است تا جایی که به جعل و تزویر رسیده و بر تاریخ بهتان و دروغ بسته است. چنین سطحی را حتی غالیان شیعی که طبرسی از اینان است، نمی‌پذیرند. باید که

قصه را دوباره آغاز کنیم، گفته شده متونی از قرآن به صورت سوره‌ای کامل یا دو سوره کامل حذف شده است که یکی از آنها سوره «النّورین» با چهل و یک آیه بوده و دیگری سوره «ولایت» با هفت آیه. طبرسی در کتابش، متن سوره «النّورین» را آورده است و خاورشناس گارسن دو تاسی «۱» در دوره سیزدهم مجله آسیایی «۲» در ژانویه سال ۱۸۴۲ در صفحات ۴۳۳ تا ۴۳۶ منتشر کرده است. این سوره در حقیقت، متنی است با ساختاری پست و نامناسب که میان اندیشه‌های آن پیوند و ارتباطی نیست و تنها در آن فواصل قرآنی [آخر آیات (سَمِیعٌ عَلِیمٌ- عَذابَ یَوْمٍ عَظِیم) وجود دارد که در غیر ساختار آخر آیات قرآن و به صورتی زشت و متزلزل آمده است. با این همه برخی فریب خوردگان و خاورشناسان مغرض می‌پندارند که این عبارتها از قرآن بوده و از آن حذف شده است. برخی از جمله‌های سوره «النّورین» را برای خواننده می‌آوریم تا به ذوق خود، درباره

(______________________________ ۱) .. (۲) garcin de tassy

journal asiatique تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۵ آن داوری کند. خیالباف این متن چنین آورده است: یا ایّها الّذین امنوا امنوا بالنّورین انزلنا هما یتلوان علیکم ایاتی و یحذّرانکم عذاب یوم عظیم. نوران بعضهما من بعض و انّا لسمیع علیم. انّ الّذین یوفون بعهد اللّه و رسوله فی ایات؛ لهم جنّات نعیم. و الّذین کفروا من بعد ما امنوا بنقضهم میثاقهم و ما عاهدهم علیه، یقذفون فی الجحیم. ظلموا انفسهم و عصوا لوصیّ الرّسول، اولئک یسقون من حمیم. إنّ اللّه الّذی نور السّموات و الأرض بما شاء و اصطفی من الملائکهٔ و الرّسل و جعل من المؤمنین. اولئک من خلقه، یفعل اللّه ما یشاء لا اله الّا هو الرّحمن الرّحیم تا پایان آن، که سخنان بیهوده دروغ پردازی است که عقل و ذوق ساختار و محتوای آن را نمی‌پذیرد. امّا دو تلاش در تحقیق اصل این سوره، موفق شده تا راه را برای ما در بحث روشن کند و آن سوره را در جایگاه شایسته خودش در میان طومار جعلیات تاریخی قرار دهد. تلاش نخست، تلاش طبرسی است که پس از نقل این سوره از صاحب کتاب «دبستان المذاهب» می‌گوید: «از ظاهر کلام صاحب دبستان المذاهب پیداست که آن را از کتابهای شیعی گرفته است ولی من اثری از این سوره در کتابهای شیعی نیافته‌ام؛ ولی از شیخ محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی در کتاب «المثالب» نقل آمده است که آنها [منظور مخالفین شیعه است تمام سوره ولایت را از قرآن حذف کرده‌اند و شاید این سوره، همان سوره ولایت باشد» «۱». سخن طبرسی از دو جنبه برای ما مفید نموده است. ۱- وی این متن جعلی را در کتابهای شیعی نیافته است و این نخستین نشانه مطرود بودن آن است. ۲- حقیقت این سوره، برای طبرسی مشخص نیست چه در نزد او این سوره، مشتبه با سوره‌ای است که به نام سوره ولایت می‌باشد. خاورشناس گلدزیهر «۲» اشاره می‌کند که سوره ولایت با سوره نورین تفاوت داشته و دارای هفت آیه بوده است «۳».

(______________________________ ۱) النوری، فصل الخطاب، ص ۱۵۷

[محمد هادی معرفت، صیانهٔ القرآن من التحریف، ص ۱۸۹]. (۲). (۳ lgnax goldzihe) گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمان: عبد الحلیم النجّار، ص ۲۹۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۶ تلاش دوم که با دقت و تحقیق در اصل این سوره است، تلاش خاورشناس فرانسوی، بلاشر، است. وی با اطلاق عنوان جعلی و ساختگی بودن بر این سوره، یادآور شده است که این سوره به وسیله یکی از جاعلان و فریبکاران ساخته شده که در کتاب نویسنده ایرانی، محسن فانی، در قرن هفدهم آمده است.» «۱» (۴۳) وی در ادامه تحقیق خود می‌گوید: «این سوره برای اولین بار در اروپا به وسیله گارسن دو تاسی در خلال قرن نوزدهم منتشر شد و سپس میرزا کاظم بک، بعد از یک سال، یعنی در سال ۱۸۴۳، در مجله آسیایی، بخش دوم، صفحه ۴۱۴ آن سوره را آورده، متن را ویرایش کرده و جمله (آیات) را تقسیم‌بندی نمود و از آن ترجمه‌ای به زبان فرانسوی به دست داد.». بلاشر در ادامه می‌گوید: «این قطعه [سوره نورین تقلیدی است فاحش از سبک و اسلوب قرآنی که بدون شک در قبل از قرن نهم و دهم میلادی [قرن ۳ و ۴ ه. ق است چون مفسّر شیعی، [علی بن ابراهیم قمی [از اعلام قرن ۳ و ۴] که در آن عصر می‌زیسته، آن را نمی‌شناخته است» «۲». بعد از این دیگر نمی‌توان به نقد این سخنان بیهوده پرداخت، چون پژوهش درست علمی، تقریبا به واضع آن اشاره دارد

که در گور تاریخ پنهان شده است. خاورشناس گلدزیهر می گوید: «شیعیان بغداد در سال ۳۹۸ هجری قمری، متن قرآنی درستی را ارائه کرده‌اند که به گمانشان، مصحف عبد اللّه بن مسعود می‌باشد ولی دادگاه علمای اهل سنّت به سوزاندن آن حکم داد» «۳» و مسأله پایان یافت. خداوند کتاب خود را از یاوه‌گوییهای جاعلان حفظ می کند و ابن مسعود را هم از دروغ جاعلان. (۴۴)

بازگشت به مصحف علی [ع

بازگشت به مصحف علی [ع وقتی دانستیم که هیچ روایتی از علی [ع درباره آنچه که گذشت، نیامده است، (____۱) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۱۸۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۱۰]. (۲) رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، زیرنویس صفحه ۱۸۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۱۰، زیر نویس ۲۵۸ و نیز: محمد جواد البلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، صص ۶۲- ۶۳]. (۳) گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمان: عبد الحلیم النجّار، ص ۲۹۵. [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۶۳- ۳۶۴. این ماجرا چه ربطی با مصحف علی (ع) دارد؟] تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۷ در می‌یابیم که مصحف مورد نظر وی همین مصحف نمونه [امام می‌باشد که اگر عثمان به آن نمی‌پرداخت، وی به آن اقدام می کرد. آنچه که فعلا از او در دست داریم مجموعه‌ای از قرائتهای شاذ است که گاهی به اختلاف لهجه‌ای بر می گردد و گاهی به توضیح و تفسیر. در هر حال اختلاف کلّی با آنچه که از عبد اللّه بن مسعود یا ابیّ بن کعب و یا ابن عباس روایت شده است، ندارد. تنها اختلاف در ویژگی یک واژه یا به عبارت صحیح‌تر، در طبیعت حروفی [قرائتهایی مخصوص به علی [ع است که نماینده محیط مشخصی است که آثار خود را بر واژگان باقی گذارده است. خواننده صاحبنظر در بیان قرآنی، قرائتها و تفسیرهای علی را داخل در آرای وی می‌داند چنان که ویژگی بقیه اصحاب رسول خدا [ص نیز که این مصاحف و قرائتها از آنها روایت شده، این گونه است.

۱- قرائتهایی با ویژگی لهجه‌ای

۱- قرائتهایی با ویژگی لهجه‌ای قرائت علی [ع - إِيَّاكَ نَعْبُدُ (به فتح همزه) «۱». - نَعْبُدُ به اشباع «دال» که از آن «واو» تولید می گردد «۲». [نعبدو]- خُطُواتِ الشَّيْطانِ (به همزه و ضمّ «طا») «۳». - فَلْيَصُمْهُ (به کسر «لام») «۴». - فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ (به ضم «نون») «۵». (____۱) نک: فاتحه (۱)، بخشی از آیه ۵. بنگرید به: ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۵ و ابو حيّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۳. (۲) نک: فاتحه (۱)، بخشی از آیه ۵. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۵ و ابن خالویه، المختصر، ص ۱. (۳) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۶۸. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۳۴؛ ابو حيّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۴۷۹؛ ابن جنّی، المحتسب، ص ۲۴ و المختصر، ص ۱۱. [قرائت عمومی: خطوات ...]. (۴) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۵. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۲، ص ۴۱؛ المختصر، ص ۱۲ و شواذ القراءة، ص ۳۶. [قرائت عمومی: فلیصمه ...]. (۵) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۷. بنگرید به: المختصر، ص ۱۵؛ شواذ القراءة، ص ۴۱ و البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۳۵. [قرائت عمومی: فنصف . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۸ - رِبِّيُّونَ (به ضم «راء») «۱». - قِنْوانٌ (به ضم «قاف») و همچنین «صنوان» (به ضم «صاد») «۲». - فِي مِرْيَةٍ (به ضم «میم») «۳». - أَحَدَ عَشَرَ (به سکون «عین») «۴». - تَنْكِصُونَ (به ضم «کاف») «۵». - لَمْ يَطْمِثْهُنَّ (به ضم «میم») «۶». - و طلع منضود (به «عین») «۷». - كِذّاباً (به تخفیف [ذال) «۸». در این روایتها و امثال آن که فراوان از وی روایت شده است، پدیده‌ای دور از آنچه که از قرائت عمومی رسیده است، آشکار می گردد، یعنی کسره در قرائت ما که همان قرائت (____۱) نک: آل عمران (۳)، بخشی از

آیه ۱۴۶. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۷۴؛ المختصر، ص ۲۲؛ شواذ القراءة، ص ۵۴ و المحتسب، ص ۴۰. [قرائت عمومی: ... ربّیون ...]. (۲) نک: انعام (۶)، بخشی از آیه ۹۹. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۴، ص ۱۸۹؛ شواذ القراءة، ص ۸۰ و المختصر، ص ۳۹. [قرائت عمومی: قنوان، صنوان.]. (۳) نک: هود (۱۱)، بخشی از آیه‌های ۱۷ و ۱۰۹. بنگرید به: المختصر، ص ۵۹؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۱۱ و شواذ القراءة، ص ۱۱۱. [قرائت عمومی: فی مریة]. (۴) نک: یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۴. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۱۵؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۷۹؛ المختصر، ص ۶۲ و المحتسب، ص ۸۰. [قرائت عمومی: احد عشر]. (۵) نک: مؤمنون (۲۳)، بخشی از آیه ۶۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۶۸؛ المختصر، ص ۹۹ و البحر المحیط، ج ۶، ص ۴۱۲. [قرائت عمومی: تَنْكِصُونَ . (۶) نک: رحمن (۵۵)، بخشی از آیه‌های ۵۶ و ۷۴. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۸، ص ۱۹۸ و شواذ القراءة، ص ۲۳۶. [قرائت عمومی: لم یطمثهنّ (۷) نک: واقعه (۵۶)، آیه ۲۹. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۸، ص ۲۰۶؛ المحتسب، ص ۱۵۱ و شواذ القراءة، ص ۲۳۷. [قرائت عمومی: وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ]. (۸) نک: نبأ (۷۸)، بخشی از آیه ۲۸ و ۳۵. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۱۴؛ المحتسب، ص ۱۶۵؛ شواذ القراءة، ص ۲۵۸. [قرائت عمومی: كِذَّاباً]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۱۹۹ قریشی است در این قرائتهای منسوب به علی [ع - با این که قریشی مطّلبی است- به ضم می‌باشد. بدون شک، این روایتهای مضموم، به تمیم نسبت داده می‌شود- چه منابع بر آن تصریح کرده باشند و چه نکرده باشند-. از جمله سخن ابن جنّی است که می‌گوید: در قرائت رِبِّیُّونَ، ضمه بنابر لهجه تمیمی است و کسره رِبِّیُونَ هم لهجه‌ای است «۱». یا آنچه که ابو حیّان آورده است که ضمّه در «مریة» به لهجه قبیله «اسد» و «تمیم» است «۲». ابو حیّان و کرمانی در زمینه قرائت «قنوان» و «صنوان» گفته‌اند که به لهجه قبیله «قیس» است و کسره [قنوان و صنوان در میان عرب مشهورتر است «۳». از گرایشهایی که پژوهشهای جدید زبان‌شناسی بر آن تأکید دارد، گرایش بدویان به «ضمّ» و شهرنشینان به «کسر» است. مراد از تمیم در این جا، قبیله مشخصی نیست، چنان که در ابتدا به ذهن خطور می‌کند، بلکه نماد گروه بزرگی است که در وسط و شرق شبه جزیره زندگی می‌کردند که از مهمترین ارکان آن، قبیله تمیم بوده است. اینها نمایندگان جنبه بدویّت در شبه جزیره بوده‌اند و قریش، انصار، هذیل و ثقیف و دیگر قبیله‌های شمالی شبه جزیره، نمایندگان جنبه مدنیّت آن. بنابراین گرایش به «ضمّ» یا «کسر» چیزی است که قوانین آوایی آن را مجاز می‌شمرد. دکتر ابراهیم انیس می‌گوید: «قبایل بدوی به طور کلی به معیار جانشینی آوای نرم [جانشین شدن ضمّه به جای کسره به نام ضمّ [ضمّه دادن گرایش دارند چون یکی از نشانه‌های خشونت بدوی است بنابراین هر جا که قبایل غیر بدوی به «کسره» تلفظ می‌کنند، قبایل بدوی را هم می‌یابیم که به «ضمه» تلفظ می‌کنند. «کسره» و «ضمه» از حیث آوایی به هم شبیه هستند چون هر دو از آواهای نرم فشرده می‌باشند لذا هر یک از این دو در بسیاری از پدیده‌های زبانی، جای دیگری را می‌گیرند. [جانشین سازی آوایی . با این همه، کسره نشانه شهرنشینی و نرمی در بیشتر محیطهای زبانی است و بدین‌سان حرکت مؤنث در زبان عربی، قرار گرفته است (۴۵) چه تأنیث معمولاـ محل نرمی و لطافت و یا جنس مؤنث (________________________________ ۱) عثمان بن جنّی، المحتسب، ص ۴۰. (۲) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۱۱. (۳) همان، ج ۴، ص ۱۸۹ و الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۸۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۰ ضعیف است. بدون شک، شهرنشین به طور کلی به این آوا [کسره بیشتر گرایش دارد. مضافا این که، حرف «یاء» که شاخه‌ای از «کسره» می‌باشد، نشانه اصلی تصغیر در زبان عربی شمرده شده است. حتی برخی از معاصران، تأکید دارند که «کسره» در بسیاری از زبانها، رمز حجم کم‌آوایی، لطافت و کوتاهی وقت است. آنچه قابل ملاحظه است، تحول زبان عربی به لهجه‌هایی جدید است که در بیشتر اوقات به رهایی از برخی از ضمه‌ها [پدیده آوایی ضم گرایش دارد چنان که تبدیل ضمه به کسره در شهرها و محیطهای متمدن، استقرار یافته است «۱». نگاهی به این پدیده بدوی در قرائت علی [ع در نَعْبُدُ و نَسْتَعِینُ (به اشباع ضمه) که از آن «واو» تولید می‌شود [نعبدو و نستعینو] مفید خواهد بود. آنچه که در این مورد به ما اطمینان می‌دهد، سخنی است که ابن خالویه آورده است. او می‌گوید: «خلیل بن احمد در «العین» آورده است که علی [ع إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ

إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ را بـه اشباع ضـمه نـون [نسـتعین قرائت می‌کرد که عربی محض می‌باشـد. ابن خـالویه می‌گویـد: «از ورش هم، چنین قرائتی روایت شـده است» «۲». همچنین جنبه بـدوی دیگری در قرائت وی در (و طلع منضـود) می‌بینیم که «طلع» را به جـای «طلـح» قرائت کرده است چه عدول از آوای مهموس [حاء] به مجهور [عین از ویژگی محیطهای بدوی است که به قصد شنواندن صداها در محیطهای باز، بر آواهای جهردار تأثیر می‌گذارند؛ بر عکس محیطهای شـهری که به واسـطه نزدیکی فاصلـه‌ها و مردم با یکدیگر، به آواهای مهموس گرایش دارنـد زیرا در چنین محیطهایی، این آواها برای شـنواندن کافی هسـتند. امّا در روایت قرائتی (أحـد عشـر)؛ طبق منابعی که به آن رجوع کردیم، چیزی که این قرائت را متناسب با محیط چنین قرائتی، بداند نیامده است بلکه مشـهور آن اسـت که بـدویان با گرایش به لهجه حجازی حرف وسط کلمات متحرک را ساکن می‌کننـد، مثلا به جای «کتب» می‌گوینـد: «کتب» و به جـای «رسـل» می‌گوینـد: «رسـل» چنـان کـه در قرائـت ابـو عمرو بـن علاء

(____۱) ابراهیـم انیس، فی اللهجـات العربیة، ص ۹۱. سوم. ۱۹۶۵. (۲) حسین بن خالویه، مختصر البدیع (المختصر من کتاب البدیع)، ص ۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۱ نیز چنین آمـده است. بـا وجود این، این مطلب دربـاره اعـداد بر عکس است چه تمیمی‌هـا، حرف وسـط را متحرک یعنی «عشرة» و حجازیها به سکون «عشرة» تلفظ کرده‌اند «۱». در این دو لهجه، چیزی که این قرائت (أحد عشر) را تفسیر کند، وجود نـدارد مگر ایـن که به این نظر روی آوریم که چنین قرائـتی را به یکی از محیطهـای خـاص حجـاز نسـبت دهیم که در تلفظ آن در شـدّت و تأکیـد آوایی بـا تلفّظ قریش و همسایگـان آن متفـاوت است. به دیگر بیـان، اگر چه این محیـط خـاص حجـازی بـا دیگر محیطهای حجازی (قریش و همسایگان آن) در ساکن کردن [اسکان حرفی [از أحد عشر] مشترکند ولی در مکان تکیه آوایی [محل سکون یا به اصطلاح علمی «نبر» اختلاف دارنـد. در هر حال این قرائت، مثالی است منحصر به فرد که پدیده آوایی رایج در قرائت علی [ع را با مشکل مواجه نمی‌کند و اگر کلام چنین توضیحی را نمی‌طلبید، به ذکر آن، نیازی نبود. بعد از این مطالب، حق داریم از حکمت قرائت علی [ع ، به عنوان فردی قریشـی و شهرنشـین، به این حروف بدوی [قرائت لهجه‌ای بدوی بپرسـیم؟ ... پاسخ به این سؤال ساده است. با وجودی که علی [ع به روایت عثمانی، منظورم قرائت قریشـی است، قرائت می‌کرده و آموزش می‌داده است ولی روش وی و نسـل نخست آن دوره، روشـی تعلیمی بـوده است که گـاهی قرائتهـا را به زبـان لهجه‌ای خود و گـاهی به زبـان لهجه‌ای دیگران ادا می‌کردند، چنان که چنین چیزی را در قرائت ابن مسعود فراوان دیدیم. شاید بتوان گفت، عادتی که در محیطهای متمدن شبه جزیره، رایـج بوده که فرزندانشان را در بیابانها نزد دایگانی می‌سپردند تا شیر نوشـند، از آن رو بوده که علاوه بر نوشـیدن شـیر دایگـان بادیه نشـین، از پسـتان فصاحت نیز چیزی بنوشـند. به این عادت پیامبر [ص در این کلام خود اشاره می‌کنـد که «من از شـما عرب‌ترم یعنی در عربی از شـما فصیح‌ترم. من قریشی هستم و در میان قبیله بنی سعد شیر خورده‌ام» «۲». این عادت تا دوران بعد نیز ادامـه یـافت و خلفـا بـه ایـن عـادت، نسـبت بـه فرزنـدانشان

(____۱) عبد الصبور شاهین، الأصوات فی قراءة ابی عمرو بن العلاء، (رساله فوق لیسانس)، ص ۳۱۵. (۲) علی بن برهان الـدین الحلبی، انسان العیون فی سیرة الامین المأمون (السیرة الحلبیة)، ج ۱، ص ۹۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۲ اشتیاق داشـتند. از عبد الملک بن مروان نقل شده اسـت که می‌گفت: «محبت به ولیـد به مـا ضـرر رسانـد» منظور وی از محبت به فرزنـدش، ولیـد، آن بـود که چـون از روی علاقه به او و مـادرش، آن دو را در شـهر گـذاشت و ولیـد را همچون دیگر اعراب به نزد دایگـان بادیه نشـین نسپرد موجب گشت کلامش دچار اشـتباه گردد و فصـاحت عربی نیابـد ولی برادرش، سـلیمان، که در بـادیه رشـد کرده بود، عربی فصـیح و بـدون اشـتباه گشت.» «۱». بنـابراین عجیب نیست که علی [ع در قرائتش برخی از جنبه‌هـای بـدوی را نمایـان کرده باشـد چنـان که دیگر فصـیحان غیر از او هم چنین می‌کردند. با وجود این، شـیوه تلفظ بدویان در نزد شهرنشـینان دوست داشـتنی بود به طوری که شهرنشینان تلاش می‌کردند تا

سنّتهای زبانی بدویان را به زبانشان منتقل سازند، از جمله، انتقال پدیده آوایی بدوی همزه دادن [همز] به زبان فصیحان شمال شبه جزیره بود تا جایی که این پدیده آوایی، به سنّت زبانی رایجی تبدیل شد که اهل زبان در مناسبات مهم و ادبی به آن علاقه نشان می‌دادند. بنابراین احتمال دارد این گرایش عمومی به لهجه بدوی، همان چیزی باشد که علی [ع را واداشته تا به این شکل بدوی قرائت کند چنان که روایتهایی از او نقل شده است. باید گفت که قرائت قریش نزد وی در مرتبه نخست بوده است و قرائت بدوی در مرتبه دوم.

۲- قرائتهایی با ویژگی تفسیری یا موافق با رسم الخط عثمانی

۲-قرائتهایی با ویژگی تفسیری یا موافق با رسم الخط عثمانی قرائت علی [ع قرائت عمومی فمن خاف من موص حیفا (به حاء و یاء)- جَنَفاً «۲» یحرّفون الکلام- الکلم (بدون الف) «۳» (____ ۱) علی بن برهان الدین الحلبی، انسان العیون فی سیرة المأمون (السیرة الحلبیة)، ج ۱، ص ۹۹. (۲) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۲. [حاف- حیفا جنف- جنفا ظلم . بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۴. (۳) نساء (۴)، بخشی از آیه ۴۶. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۶۳؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۲۶ و الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۶۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۳ قرائت علی [ع قرائت عمومی ان یکون عبید اللّه (به تصغیر) عَبْداً لِلَّهِ «۱» یوم حصده (بدون الف) یَوْمَ حَصادِهِ «۲» و ریاشا (با الف) وَ رِیشاً «۳» و ان یروا سبیل الرّشاد (با الف) الرّشد «۴» و علی الثّلاثة الّذین خالفوا- خلّفوا «۵» قرائت علی [ع و گروه بسیاری: قد شعفها (با عین) شَغَفَها (با غین) «۶» قرائت علی [ع و گروه بسیاری‌أ فلم یتبیّن الّذین آمنوا أ فَلَمْ یَیْأَسِ «۷» لنثوینّهم (با ثاء) لنبوّئنّهم «۸» ثمّ ننحّی الّذین اتّقوا (با حاء) ننجّی «۹» (با جیم (____) ۱) نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۷۲. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۶۷ و البحر المحیط، ج ۳، ص ۴۱۲. (۲) انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۴. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۸۲. (۳) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۲۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۸۵؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۴۳ و ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۸۲. [الرّیش الرّیاش الخیر و الحالة الجمیلة]. (۴) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۴۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۸۹ و المختصر، ص ۴۶. (۵) توبه (۹)، بخشی از آیه ۱۱۸. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۱۰؛ المختصر، ص ۵۵؛ شواذ القراءة، ص ۱۰۵، ابن جنّی، المحتسب، ص ۷۴. (۶) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۰. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۱۷؛ المحتسب، ص ۸۲ و البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۰۱. (۷) رعد (۱۳)، بخشی از آیه ۳۱. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۹۳؛ المختصر، ص ۶۷؛ شواذ القراءة، ص ۱۲۴ و المحتسب، ص ۸۷. (۸) نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۴۱. بنگرید به: المحتسب، ص ۹۱؛ شواذ القراءة، ص ۱۳۲ و البحر المحیط، ج ۵، ص ۴۹۲ [ثوی بوّا أقام اتّخذ منزلا]. (۹) مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۷۲. [ننحّی ننجّی لأنّ فیهما نوع من الصّیرف . بنگرید به: ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۱۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۴ قرائت علی [ع قرائت عمومی یا وَیْلَنا مَنْ بَعَثَنا مَنْ بَعَثَنا «۱» (به صورت استفهام). جیلاـ (جبلا) «۲» (با باء). تمام این نمونه‌هایی که آوردیم، تعبیراتی است درست و قابل اعتماد از ویژگی تقریبی روایتهای قرائتی که از علی [ع آمده است. با وجودی که در قرائتهای وی عبارتهای اضافی از متن قرآن وجود ندارد ولی او را می‌بینیم که همچون ابن مسعود، ابن عباس، ابیّ بن کعب آیه ۷۹ از سوره کهف را چنین قرائت کرده است: (و کان أمامهم ملک یأخذ کلّ سفینة صالحة غصبا) در حالی که قرائت عمومی چنین است وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِینَةٍ غَصْباً «۳»؛ لذا این تفاوت، تنها تفاوت تفسیری است و طبق آنچه که از علی [ع و دیگر صحابه رسیده که مطابق مصحف نمونه [امام قرائت می‌کرده‌اند، این فرق تنها به عنوان بیان مراد آیه، شمرده می‌شود. امّا دیگر روایتهای قرائتی وی، مطابقت دائمی با رسم الخط عثمانی دارد، هر چند که خواننده می‌پندارد متفاوت است. روایتهای قرائتی که با «اشباع» یا «قصر

الف» از قرائت عمومی متفاوت می‌نمایند. قرائتهایی هستند که کاملاـ با رسم الخط عثمانی موافقند چون به طور معمول در رسم الخط عثمانی «الف» نگاشته نمی‌شود لذا کلمه احتمال دو تلفظ را پیدا می کند مانند (ملک یوم الدّین) که ما به صورت الف «مالک» می‌خوانیم. این کلمه (ملک) در قرائت صحیح ابو عمرو بن علاء نیز با الف است ولی در قرائت غیر او «ملک» می‌باشد. و یا مثل «کلام و کلم»، «حصاده و حصده»، «ریاشا و ریشا»، «رشاد و رشد» و «خالفوا و خلّفوا». همچنین روایتهای قرائتی از وی را می‌یابیم که مطابقت آن با رسم الخط عثمانی به این گونه نیست، بلکه بیانگر معنایی است که با معنای قرآنی در قرائت

(____١) یس (۳۶)، بخشی از آیه ۵۲.

بنگرید به: البحر المحیط، ج ۷، ص ۳۴۱؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۱۲۵؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۰۳ و ابن جنّی، المحتسب، ص ۱۳۶. (۲) یس (۳۶)، بخشی از آیه ۶۲. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۷، ص ۳۴۴ و شواذ القراءة، ص ۲۰۴. (۳) کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۹: ... پیشاپیش آنان، پادشاهی بود که هر کشتی [درستی را به زور می گرفت. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۵ عمومی ناسازگار نمی‌باشد مانند «حیفا و جنفا»، «عبیدا و عبدا»، «ننحّی و ننجّی»، «یتبیّن و ییئس»، «لنثوّینّهم و لنبوّئنّهم» «شعفها و شغفها»، «من بعثنا و من بعثنا؟» و «جیلا و جبلّا». با توجه به این که رسم الخط عثمانی تنها نشانه‌هایی نگاشته شده بود خالی از نقطه و اعجام، لذا احتمال هر دو وجه قرائتی روایت شده از پیامبر [ص را در بر دارد؛ البته تا زمانی که روایت قرائت بدین دو وجه با توجه به آنچه گذشت و آنچه خواهد آمد، درست باشد. با این همه، لازم است درنگی بر قرائت «افلم یتبیّن» به جای «افلم ییئس» در قرائت عمومی داشته باشیم زیرا چه بسا خواننده چنین پندارد که علی رغم پذیرش هماهنگی احتمالی با رسم الخط عثمانی، بین معنای این دو قرائت تفاوت و تعارض است بدین بیان که بین معنای ظاهری «تبیّن و یأس» تفاوت وجود دارد. چه بسا برخی از خوانندگان را نیز این گمان رود که اختلاف دو قرائت در رسم الخط عثمانی و معنا، مسلّم است. قبل از ورود به بررسی این دیدگاه، خوب است خواننده بداند که این قرائت [افلم یتبیّن از ابن مسعود، ابن عباس، زید بن علی، جعفر بن محمد [علیهما السلام ، عکرمه، ابن ابی ملیکه، جحدری، علی بن حسین [علیهما السلام ، ابو یزید مدنی، علی بن بذیمه و عبد اللّه بن یزید روایت شده است و همه اینها از قاریانی هستند که در منابع مختلفی که در دست ماست، این روایت قرائتی به آنها نسبت داده شده است (۴۶). این تعداد قاریان، ما را به احتیاط در صدور حکم، قبل از بیان حقیقت مسأله از دیگر وجوه، وا می‌دارد. گام نخست در این بررسی، آن است که بدانیم این دو قرائت به یک معناست و کتابهای لغت آن را تأیید می کنند و شواهد لغوی فصیح بر آن تأکید دارند. ابو الفتح عثمان بن جنّی می گوید: «این قرائت شامل تفسیر آیه أ فَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِینَ آمَنُوا است که به معنای (أ فلم یتبیّنوا) می‌باشد از ابن عباس روایت شده‌ایم که گفته است: این قرائت طبق لهجه‌ای طایفه‌ای از قبیله نخع است. شاعر گفته: الم ییأس الأقوام أنّی أنا ابنه و ان کنت عن أرض العشیرة نائیا «۱»؟ و از سحیم بن وثیل [یربوعی ریاحی آمده:

(____١) آیا مردم ندانستند که من فرزند

اویم، هر چند که از سرزمین قبیله، دور بودم؟ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۶ أقول لأهل الشّعب اذ یأسروننی ألم تیأسوا أنّی ابن فارس زهدم «۱»؟ که «الم تیأسوا» به معنای «ا لم تعلموا» است.» «۲». ابو حیّان می گوید: «یأس در این جا به نظر بیشتر مفسّران به معنای علم [دانستن است. گویی چنین گفته شده: آیا مؤمنان ندانستند؟ قاسم بن معن می گوید: «این قرائت، طبق لهجه هوازن و ابن کلبی گفته است: طبق لهجه [وهبیل طایفه‌ای از قبیله نخع می‌باشد» «۳». بنابراین، لغت، مشکلی در هماهنگی بین معنای دو قرائت ایجاد نمی کند بلکه یکی از این دو قرائت، مسؤول تفسیر قرائت دیگری است که معنای آن در بافت معنایی آیه [سیاق مبهم نموده است. اگر- بعد از این سخنان- خواننده بپندارد که بین دو قرائت اختلافی در رسم الخط عثمانی وجود دارد، ضروری است به سخن ابو حیّان در دفاع از قرائت [افلم یتبیّن مراجعه کند که گفته است: «این قرائت، قرائت تفسیری «افلم ییئس» نیست، چنان که ظاهر سخن زمخشری بر آن دلالت دارد [الکاشف، ج ۲، ص ۵۳۰] بلکه قرائتی است مستند به پیامبر [ص و سازگار با متن نگاشته شده

اجماعی، رسم الخط عثمانی؛ چون در این رسم الخط، «ییأس» بدون همزه «ییس» نوشته می‌شود مانند قرائت «فتبیّنوا» و «فتثبّتوا» که سازگار با رسم الخط عثمانی‌اند و هر دو در قرائتهای قراء سبعه آمده است [النشر، ج ۲، ص ۲۵۱]. امّا آن که می گوید: «نویسنده، «افلم ییئس» را در حال چرت زدن نوشته و دندانه‌های «سین» را کشیده تا به صورت «افلم یتبیّن» در آمده، سخن زندیقی ملحد است.» «۴». بعد از سخنان ابو حیّان، دیگر نمی‌توان چیزی افزود. حداکثر چیزی که در این خصوص می‌توان گفت، آن است که این دسته روایتها به خاطر خروج از وجوه مشهور قرائت، شاذ به حساب می‌آیند.

(____ ۱) [به مردم شعب [اسم مکانی وقتی مرا اسیر می‌کنند، می‌گویم: آیا ندانستید که من پسر آن سوار کار زهدمم [زهدم نام اسب بشر بن عمرو برادر عوف بن عمرو جدّ سحیم بوده است. بنگرید به: تاج العروس، ج ۱۷، ذیل (یئس) و نیز: لسان العرب، ج ۶، ذیل همان و نیز: معجم البلدان، ج ۳، ذیل (شعب). شرح بیت را ببینید در: الکشاف، ج ۱، ص ۲۶۱، زیرنویس شماره ۲.]. (۲) ابن جنّی، المحتسب، ص ۸۷. (۳) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۹۲. (۴) همان، ص ۳۹۲. [مقایسه کنید با: تاج العروس، ج ۱۷، ص ۵۰]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۷ علی رغم تمام آنچه که در جواز و دفاع از قرائت «افلم یتبیّن» گفته شده است، ولی بدون شک، سند آن از سند قرائت مشهور [افلم ییئس ضعیف‌تر است از این رو بایسته است در همین حد بررسی و فهم اشارات لغوی و تاریخی آن، بسنده کرد. قرائتی دیگر از این دسته قرائتها، قرائت او «قد شعفها حبّا» «۱» نظیر قرائت عمومی «قد شغفها حبّا» است که هر دو قرائت از وی روایت شده است. با این که در رسم الخط عثمانی بین این دو قرائت تفاوتی نیست امّا در معنا، تفاوتی نسبی دارند. توضیح مطلب آن که «شعف» در «شعفها» یعنی رسیدن عشق یوسف به قلب زلیخا که از شدت عشق نزدیک است قلبش را آتش زند. امّا «شغف» در «شغفها» یعنی گویی عشق یوسف پرده قلب زلیخا را شکافته و به آن وصال یافته است «۲». پس نتیجه یکی است یعنی زن عزیز مصر، زلیخا، مجنون عشق به یوسف (ع) گشته است. امّا نمایش این دلباختگی از قرائتی تا قرائت دیگر متفاوت است. بدین ترتیب است که برخی قرائتها، با حفظ صورت نگاشته شده در مصحف عثمان، دیدگاههایی در چگونگی برداشت از بافت معنایی قرآنی [سیاق به ما می‌بخشند. از روی عمد، سخن در باب مصحف علی [ع طولانی شد تا حقیقتی که در برخی از کتابهای قدیم و جدید شایع شده است برای همگان روشن گردد چه در این کتابها رازهایی وجود دارد که دانشمندان از ورود به آن به خاطر لا ینحل بودنش پرهیز کرده‌اند چرا که سخن گفتن درباره آن همچون نبش قبر بوده و بی‌ادبی است به احساسات برخی، بدون هیچ دلیل و علتی. با توجه به آنچه گذشت، دوست دارم تأکید کنم که دیگر این مسأله لاینحل و بغرنج ننموده و در بردارنده اموری اسرارآمیز و ممنوع نمی‌باشد زیرا مسأله قرآن مهمتر، تاریخ آن روشنتر و روحیه آن بی‌باك و شجاع است که در برابر حقارت استهزاء کنندگان، غفلت رازپردازان و یاوه‌های عالم نمایان، می‌ایستد. هیچ چیز جز بیان صریح و گفتگوی آزاد، راه حل پیچیدگیها و توجیهات سرّی که نیروهای پنهان و راز آمیز به عقلهای ساده الهام می‌کنند؛ نیست، نیروهایی که افسانه‌ها بر آن

(____ ۱) گروهی حدود هجده قاری به اضافه علی [ع ، حسن بصری، شافعی، مجاهد ابن محیصن، چنین قرائت کرده‌اند. (۲) ابن جنّی، المحتسب، ص ۸۲ [الکشاف، ج ۲، ص ۴۶۷]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۸ حاکمیت می‌یابند و جسارت مقابله با نور را ندارند. عقلانی نیست که بعضی دائما خیالاتی در سر بپرورانند که روزی وعده‌های داده شده، تحقق می‌یابد و اینان مصحف علی [ع را پس از مدتی که ناپیدا بوده، خواهند دید و محتویات آن را خواهند یافت. رؤیاهای اینان در طول ۱۲ قرن یا بیشتر، در حالی بر اندیشه‌هایشان چیره آمده که نه تاریخ، آن را تصدیق می کند نه عقل چنین چیزی را ممکن می‌شمارد، بلکه چنین سخنانی فقط از روی حقد و کینه‌ای است که امّت اسلام را به تفرقه کشانده است. امروز زمان آن رسیده که امت اسلام در مقابل توطئه‌های چیده شده و جریانهای دینی ملحدانه و غیر ملحدانه که کمر به نابودی آن بسته‌اند، به مقابله برخیزد. آری! وقت آن رسیده تا این امّت جاوید سرافراز در زیر پرچم علم و

اندیشه‌ای باز و در زیر لوای دینی که هرگز با عقل و اندیشه تعارض ندارد، گرد هم آیند و بر اساس کتاب خدا که آن را از دستبازیها و تحریف کاریها مصون داشته و راهنمایی از برای گمراهیها و سرگردانیهای انسان قرار داده، متحد گردند ... قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ (۱۵) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱۶) «۱». (۴۷).

مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی «۲» در جامعه اسلامی

مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی «۲» در جامعه اسلامی خاورشناس فرانسوی، رژی بلاشر، در بحث خود متعرض بررسی هدف عثمان از تشکیل گروه مربوطه در نگارش مصاحف، شده است و تلاش کرده تا با بررسی اخبار آن، زوایای پنهان آن برایش روشن شود. بگذاریم کلامش را بیان دارد. او می گوید: «تنها مسأله

(____۱) مائده (۵)، بخشی از آیه ۱۵ و تمام آیه ۱۶: ... قطعا برای شما از جانب خدا، روشنایی و کتابی روشنگر آمده است (۱۵) خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب به راههای سلامت رهنمون می‌شود و به توفیق خویش، آنان را از تاریکیها به سوی روشنایی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایتشان می کند (۱۶). (۲) ycarcotsira تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۰۹ مهم در این باب آن است که آن گروه با نظارت عثمان به ثبت آیات قرآنی پرداخته‌اند امّا بقیّه مسائل همچنان مبهم است. به دیگر بیان، این کار به چه قصدی صورت پذیرفت؟ در این جا با دقت بسیار به مسأله می‌پردازیم. اگر ما خبر شایع را (با وجود مشکوک بودن در جزئیات) بپذیریم، نیّت خلیفه را پاك و خالص می‌یابیم. زیرا توجه به اندیشه مصحف نمونه [امام تنها ضامنی بود که راه را بر اختلافاتی که در متن قرآن و تلاوت آن ایجاد شده بود، می‌بست لذا چنین طرحی باید مورد رضایت تمام امّت قرار گرفته باشد. امّا ما از همان آغاز، از خلال اطلاعات رسیده، متوجه سوء تدبیر و ناشی گری خلیفه یا برخی نیتهای پنهان می‌شویم. در واقع، ارزش مصحف ابوبکر هر چه باشد، به هیچ وجه بر دیگر مجموعه‌ها [مصاحف دیگر] امتیازی نداشته است، بنابراین چه انگیزه‌ای عثمان را واداشته، آن مصحف را به طور ویژه به عنوان اساس مصحف نمونه [امام انتخاب کند؟ تصور می کنیم با تأمل در ساختار گروه مصحف نمونه [امام بنابر آنچه که اخبار پذیرفته شده گفته‌اند، این انگیزه را حدس بزنیم. خلیفه‌ای که روح آن طرح و اقدام بود، مردی بود پرهیزگار و در برابر تأثیرات اطراف خود سخت تأثیرپذیر. و از آن جایی که نماینده حقیقی اشرافیّت مکّه بود، نزد او گروهی هم پیمان و موافق با این اشرافیّت گرد آمده بودند که غالبا به همین نام عمل می کردند. در آن گروه، آنها انسانهای مخلص برای منافع شهر مقدس مدینه بوده‌اند و سه نفر مکی دیگر که در آن گروه شرکت داشته‌اند از اشراف و خویشاوندان سببی و دامادهای خلیفه بوده‌اند که میان آنها منافع مشترکی وجود داشته است، سعید، عبد الرحمن و ابن زبیر، هرگز نمی‌توانستند متنی از قرآن غیر از آنچه که در شهرشان [مکه به وجود آمده است را تصوّر نمایند، با این که، زید از مدینه است ولی بدون شك از این حیث تسلیم آنها نبوده است. به دلایلی زیاد، اندیشه آغاز گروه بر طبق مصحفی دیگر، برای آنها بی‌معنا و غیر جدّی بود زیرا مصحف ابیّ کار یك فرد مدنی بوده است که نسبت به محل تولدش وفادار مانده بود «۱»؛ مصحف ابو موسی نیز قبل از هر چیز، از فردی از اهالی

(____۱) قبلا- درباره مشارکت ابیّ در بازنگری و تصحیح مصحف عثمان سخن گفته‌ایم و این خبری است که اساسا این ادّعا را باطل می‌سازد. نمی‌دانیم بلاشر چرا به این شکل به مغالطه می‌پردازد؟! تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۰ عربستان جنوبی بوده است، مصحف ابن مسعود هم مرهون تلاش شبانی متواضع بود، مصحف علی [ع هم به خاطر ادعاهای مخالفی بوده که نزدیکانش در انداخته بودند. بنابراین نیّت عثمان و گروه او کاملا روشن است که می‌خواسته‌اند برای گروه مکّی افتخار ارائه مصحف نمونه [امام به امّت اسلامی را تدارك بینند. این

گروه تـا آن جـا پیش رفت که شخصـیتهای مهمی چون علی [ع ، ابیّ و عـدّه‌ای دیگر را از این طرح دور سـاخت؛ بعـد از این دلیلی نـداریم که آن شخصـیتها، گروه را از این که از روی علم و آگاهی متن قرآن را تحریف نموده‌اند، سـرزنش کرده باشـند. امّا بعدها گروهی کامل را خواهیم دید که قدرت دینی علی [ع را خواستارند و گروه عثمان را متهم می‌کنند که اشاره‌هایی از قرآن که مطابق خواسـته‌های آن گروه عثمانی نبوده و اینان را به تنگنا می‌افکنده است، حذف کرده‌اند (۴۸). با این همه، انگیزه‌های واقعی عثمان را که عملکرد وی را وجیه نموده است، به شدت محکوم نمی‌کنیم چه در واقع با مراجعه به زمان آن دوره، تسـلیم این امر خواهیم شـد که خلیفه با مبنا قرار دادن مصـحف ابوبکر در نگارش مصـحف نمونه [امام یکی از بزرگترین کارهای سیاسی را محقّق ساخته است این انتخاب که در آن مرحله، گروه مصـحف نمونه [امام بدان رسـیده بودند، ضروری می‌نمود چون اگر، به عنوان مثال، متن قرآنی ابن مسـعود انتخاب می‌شد، خشم مردم شام و بصـره را که به مصـحف ابیّ و ابو موسی اشعری ملتزم بودند، بر می‌انگیخت. به علاوه این کار یک نوع بی‌احترامی به خاطره ابوبکر و عمر به حساب می‌آمـد. عثمان ناچار احساس کرد که با مقایسه و برابری بین این دو کـه عربهـا بزرگی خـود را بـه آنهـا مدیوننـد و بین آن دو [ابیّ و ابـو موسـی که اسـلام این قـدر بـدیشان مـدیون نیست، این امّت به اختلاف عمیقی دچار خواهـد شد. بلاشـر بعد از این مطالب، به مباحث فرعی دیگر پرداخته و در پایان چنین می‌گوید: «اگر تصـمیم عثمـان از جنبه سیاسـی شایسـته سـتایش باشـد، امّـا در چگونگی عملکردش این چنین نیست» «۱» نکات اساسـی رای بلاشـر در نیمه نخست تحلیلش چنین است (____: ۱) رژی بلاشـر، در آمدی بر قرآن، صص ۶۰- ۶۵ [مقایسه کنید با: رژی بلاشـر، در آسـتانه قرآن، ترجمان: دکتر محمود رامیار، صـص ۷۵- ۷۸]. تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۱۱ ۱- گردآوری قرآن توسـط ابوبکر یـک عمل فردی برای ارضای بلنـد پروازیهای خلیفه [ابوبکر] بوده است نه یـک عمـل جمعی به نفع امّت و برای حفظ قانون و حیانی آن. ۲- کار عثمان، طرحی بدون پیشینه بوده است به طوری که اقدامی پیشگام بوده که تلاشهایی در موفقیت آن دست به دست هم داده است. ۳- اندیشه تقسیم جامعه اسلامی، به طبقـاتی که هر یـک از این طبقـات بر اسـاس قرآن به دفـاع از موجودیّت خود می‌پردازد و هر یـک مطـابق با منافع خود، قرآن را جمع می‌آورد، لـذا کار عثمان هم منعکس کننـده منافع طبقه‌اش بوده است. این چنین ادعای شـگفت‌انگیز، به دلیل وجود عناصـری بیگـانه از جـامعه اسـلامی و روح آن است که تنهـا، امکـان وجود آن در نظـام زنـدگی اروپـایی قابل درک است و به نظر ما، همین مورد، بهترین معیار در انباشـته شدن اشـتباهات که از یک خطای عمدی یا غیر عمدی آغاز شده، به شمار می‌آید. ردّ نخستین اشتباه بلاشر را در نگاه به اقدام ابو بکر در جمع قرآن بیان داشتیم و بر رسیدیم که این اقدام، مبنایی استوار در ساختار متن قرآنی، در طول حیات امّت اسـلام گشت تا این که در زمان عثمان، آخرین تلاشهای اصلاحی صورت پذیرفت. ابوبکر و عمر در آن شرایط دشوار، هرگز به انگیزه دست یـافتن به نسـخه‌ای از قرآن، به این کـار دست نزدنـد، و گرنه چرا ابـوبکر در اقـدام به کـاری که پیـامبر [ص و برخی صـحابه در ثبت محفوظـات قرآنی‌شـان انجـام ندادهانـد، درنگ نمود؟ چه اگر کار او شبیه به کار انجام شـده دیگر بود هرگز چنین نمی‌کرد (۴۹). آیـا آن شـرایط غمبـار که در مرگ گروه فراوانی از حافظان تجسّم یافته بود، در کنار بحران سیاسـی ویرانگر، شرایطی منـاسب برای ظهور انگیزه ابوبکر و عمر، در این خصوص بوده است در حـالی که قرآن را از راه حـافظه، در روزگـار پیامبر [ص جمع آورده بودند؟ [جمع به معنای حفظ]. ظن غالب آن است که سـخن بلاشـر از ابوبکر و عمر، همسان سخن گفتن از افرادی خودخواه و گناهکـار است که در عصـر مـا به سـر می‌برنـد! در هر حـال او قابـل بخشـش است چه قـادر نیست، حتّی در خیالش، به قلّه‌های بلند در تاریخ اخلاق بشـری نایل آید. بنابراین، کار عثمان در مرحله دوم به منظور سوق دادن امت اسلام به حفظ قرآن بوده تاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۱۲ است نه کاری پیشـرو و بـدون پیشـینه، به طوری که عثمان با انتخابهای متعـددی مواجه بوده است که در نهایت مصـحف ابوبکر، به هر دلیلی که بوده، انتخاب شده است. این که گفته شده مصحف عثمان، ناشی از علاقه طبقه اشـرافی به منـافع خـود بوده است، سـخنی است که هـدف آن، کم ارزش نشـان دادن مصـحفی اجمـاع شـده در تمـام نسـلهای

مسلمانان و نیز نرسیدن قرآن به صورت حقیقی‌اش به دست ما می‌باشد به طوری که قرآن در میان دستان نابودی و تحریف و اصلاح مطابق با منافع طبقاتی، دست به دست گشته است. چنان که قبل از قرآن نیز در تورات و انجیل چنین تحریفی صورت گرفته است. به علاوه، این سخن بر پایه یک ادعای نادرست تاریخی بنا شده است که جامعه اسلامی آن روزگار را به طبقاتی به معنای جدید امروزی تقسیم می کند. این طبقات که حیاتش را در نزاع مادی بر سر قدرت و حاکمیت شروع کرده است، از ابزار و شیوه‌های ماکیاولی (۵۰)، از جمله دستکاری متن قرآن به قصد هماهنگی با منافعشان استفاده برده است. اگر چنین ادعایی از سوی برخی درست باشد، باعث می گردد که علاقه صحابه به ارزشهای ایمانی‌شان و مقدّم داشتن آن ارزشها بر هوا و هوسشان، در نظر برخی، مردود جلوه دهد و حقایق الهی که اسلام به واسطه آنها جامعه ممتاز خویش را ساخته و تمام عناصر و گرایشهای جاهلی و قبیلگی را در کوره حقایقش ذوب نموده، مطرود گردد. در این صورت ارزشهای برادری و برابری که با شکوه‌ترین مبانی اسلام است و به منظور بر قراری صلح و امنیّت جهانیان آورده شده، از بین می‌رود و دین اسلامی، صرف مرحله‌ای تاریخی می گردد که خالی از ایمان و نمونه‌های والاست و در آن از جانفشانیهای نادری که بشریت جز از مسلمانان نشناخته، خبری نیست. همه این ادعاها نادرست است و بر اشتباه نخست بلاشر، یعنی جدایی بین هدف اقدام ابوبکر و هدف عثمان، مبتنی می‌باشد و حال آن که این دو اقدام مکمّل یکدیگر هستند. این که چنین رویکردی را گوینده آن یک نظر احتمالی بداند، هرگز از خطرناک بودن آن نمی کاهد چنان که به دست دادن روشی ستایشگر و تعارف‌آمیز از این احتمالات، پذیرای کاهش اخلاص در کار عثمان نسبت به قرآن، قانون اساسی اسلام، نیست چرا که حفظ آن واجب عینی است و خلیفه وظیفه دارد، در جهت منافع امّت، آن را به عهده بگیرد؛ با وجود این، بلاشر کار وی را در اسلوبی مدح آمیز بیان داشته که «به منظور ادای یاد و خاطره دو تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۳ مردی بوده که عرب عظمت خود را مدیون آنهاست». پیش از این که کلام بلاشر را دنبال نمی‌کنیم زیرا آنچه را که در بحث در تاریخ متن قرآن در روزگار پیامبر [ص و خلفای سه گانه بیان داشته‌ایم- ان شاء اللّه- کافی و شافی است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۵

ملاحظات

ملاحظات ۱- بنگرید به، محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۸۳- ۳۸۴. ۲- همان، صص ۳۸۵- ۳۸۶. ۳- مقایسه کنید با، همان، ص ۳۹۱. ۴- همان، صص ۴۰۴- ۴۰۵. ۵- همان، صص ۳۸۶- ۳۸۷. ۶- همان، ص ۴۸۱. ۷- همان، صص ۳۹۰- ۳۹۱. ۸- همان، ص ۳۸۸. ۹- همان، ص ۳۳۹. ۱۰- همان، صص ۳۸۹- ۳۹۰. ۱۱- مقایسه کنید با متن آمده ابن ندیم: کتاب اختلاف مصاحف اهل المدینه و اهل الکوفهٔ و اهل البصرهٔ عن الکسائی. کتاب اختلاف المصاحف لخلف. کتاب اختلاف اهل الکوفهٔ و البصرهٔ و الشام فی المصاحف للفرّاء. کتاب اختلاف المصاحف لابن ابی داود السجستانی (و در بعضی نسخ لابی داود السجستانی). کتاب اختلاف المصاحف و جمیع القرائات للمدائنی (و در بعضی نسخ: اختلاف المصاحف و جمع القرآن) کتاب اختلاف مصاحف الشام و الحجاز و العراق لابن عامر الیحصبی. کتاب محمد بن عبد الرحمن الاصفهانی فی اختلاف المصاحف. ۱۲- به منابع این حدیث بعدا اشاره خواهد شد. ۱۳- خواهید دید که مؤلّف، اعتقاد به ولایت ائمه علیهم السلام را حمل بر غلوّ کرده است و در بررسی تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۶ مصحف حضرت علی (ع) هنگام بررسی آرای علامه نوری، وی را غالی می‌شمارد! و حال آن که غالی کسی است که مقام ائمه (ع) را آن سان که شایسته آنند به جا نیاورد بدین سان که اینان را پیامبر گویند یا خدای متعال. ولی اعتقاد به ولایت الهی اینان غلو نیست چنان که حضرت رضا (ع) فرمود: ای ابا صلت! آیا تو ولایتی را آن سان که دیگران انکار می کنند که خداوند بر ما واجب گردانده است، انکار می کنی؟ پس گفت: پناه بر خدا! من به ولایت شما معترفم. محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۶۸. حتی قبولی اعمال مشروط به ایمان و اقرار به ولایت تمامی ائمه علیهم السلام است. محمد

بن محمد بن النّعمان العکبری (شیخ مفید)، الامالی، ص ۱۱۵، محمد بن الحسن الطوسی، الامالی، ص ۱۴۰. ۱۴- شیخ بحرانی در ذیل آیه ۱۰ سوره واقعه گوید: ابن عباس گفت: پیامبر (ص) فرمود: جبرئیل به من گفت که اینان (السابقون) علی و شیعیان او هستند ... سید هاشم الحسینی البحرانی، البرهان، ج ۴، صص ۲۷۴- ۲۷۶ و نیز از همو آمده است که پیشی گیرندگان به ایمان در میان امت خود سه تن بوده‌اند: حزقیل مؤمن آل فرعون، حبیب نجّار مؤمن امّت عیسی و علی بن ابی طالب که افضل اینان است. عبد الحسین الامینی، الغدیر فی الکتاب و السنهٔ و الادب، ج ۲، ص ۳۰۶ و ص ۳۱۲. و نیز: جلال الدین السیوطی، الدّرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۶، ص ۱۵۴. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۳۰۴. ابو الفتوح در پی اقوال در «السابقون» گوید: «چون نیک اندیشه کنی، آن کس که جامع بود سبق را درین همه خصال جز امیر المؤمنین علیه الصلاهٔ و السلام نبود ....». ابو الفتوح الرازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۵، صص ۲۲۵- ۲۲۶. مقایسه کنید با: علی بن محمد بن حبیب الماوردی، النّکت و العیون، ج ۵، ص ۴۴۸. و جواب آن: شیخ محمد نهاوندی، نفحات الرحمن، ج ۴، ص ۲۷۶، چاپ سنگی. بنابر این، طبق این روایتها، مشخّص می‌شود که چنین قرائتهایی تفسیری بوده است. از طرفی با شناختی که از ابن مسعود به دست می‌دهیم، چنین قرائتهایی تفسیری را بعید نمی‌شماریم. ۱۵- عبد اللّه بن مسعود، بزرگ صحابی رسول (ص)، پس از وی، از حضرت علی (ع) توشه برگرفت نه از کس دیگر و به ولایت ائمه علیهم السلام پای بند بود. همو بود که روایت کرد از رسول (ص) که هر که من مولای اویم پس علی مولای اوست احقاق الحق، ج ۶، ص ۲۷۳ و نیز: الغدیر، ج ۱، ص ۵۳. از او تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۷ رسیده است که می‌گفت: در روزگار رسول خدا (ص) می‌خواندیم: «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ- انّ علیّا مولی المؤمنین- وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ ...، الغدیر، ج ۱، صص ۲۱۶- ۲۱۷ و ص ۲۲۳، احقاق الحق، ج ۶، ص ۳۵۱ و ج ۳، صص ۵۱۲- ۵۱۳. مشخص است که عبارت اضافی، تفسیری است. از همو رسیده است که بعد از رسول (ص)، ۱۲ خلیفه است به عدد بزرگان و نقبای بنی اسرائیل بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۲۲۹ و نیز: کفایهٔ الاثر، خزّاز الرازی، صص ۲۳- ۲۷. روایتهایی از او را در شأن علی و ائمه علیهم السلام ببینید در: شهید تستری، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۵، ص ۱۸۹؛ ج ۶، ص ۶۷ و ۷۶، ۴۰۱ و ۴۱۷، ۴۱۸، ۵۴۹، ۶۰۵ و ...؛ ج ۷، ص ۱۵۱، ۲۴۶، ۱۴۵، ۱۷۱، ۲۳۰ و ۲۷۷؛ ج ۸، ص ۵۱۰، ۶۸۸؛ ج ۹، ص ۲۳۲ و ج ۱۳، ص ۱۸۵ و ... و نیز: الغدیر، ج ۱، ص ۱۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۴۵، ۳۱۵؛ ج ۳، ص ۲۲، ۹۹، ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۲۸، ۲۹۵؛ ج ۵، ص ۱۶۸، ۱۳۴ و ج ۷، ص ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۸۰ و ... آنچه شایان توجه است، گرایش توده مفسّرین و فقیهان و محدّثین کوفی به اهل بیت علیهم السلام است به ویژه یاران ابن مسعود که به حضرت علی (ع) گراییده بودند چه محیط کوفه چنین چیزی را اقتضاء داشت بنابر این شگفت نیست که اینان به جایگاه اهل بیت علیهم السلام و به ویژه حضرت علی (ع) آشناترین باشند ... همین بس که حضرت علی (ع) گفت: یاران عبد اللّه، چراغ این دیارند محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، صص ۲۱۷- ۲۲۲. ۱۶- سلیمان بن مهران (سلیمان الاعمش) ابو محمد الاسدی، در روز شهادت امام حسین (ع) و به قولی، دو سال قبل از سال ۶۱ ه. ق. به دنیا آمد. اصل وی از طبرستان و به قولی از روستایی حوالی ری به نام دنباوند بوده است. شیخ، او را در رجال خود از اصحاب امام صادق (ع) آورده است. اشکالی در تشیع او دیده نمی‌شود زیرا دو فرقه آن را پذیرفته‌اند و بر این مهم روایتهایی وجود دارد. علامه مجلسی می‌آورد که چون اعمش بر بالین مرگ فتاد، ... ابو حنیفه به نزد او بود پس به اعمش گفت: از خداوند بترس و نفست بازرس و از احادیثی که از علی (ع)، نقل کرده‌ای برگرد مثل حدیث «انا قسیم النار». پس اعمش گفت: علی (ع) گفت: من [در قیامت تقسیم کننده آتشم]، به آتش می‌گویم: این دوست من است، رهایش کن و این دشمن من است پس بگیرش بحار الانوار، ج ۳۹، ص ۲۰۳ و نیز: محمد بن الحسن الطوسی، الامالی، صص ۶۲۸- ۶۲۹. بنگرید به: علامه تستری، قاموس الرجال، ج ۵، ص ۲۹۸ و نیز: سید حسن الصدر، تأسیس الشیعه، ص ۳۴۳. اعمش ثقه است زیرا در سلسله سند تفسیر قمی واقع شده است خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، صص ۲۸۱- ۲۸۲ در خصوص توثیقات عامه بنگرید به: جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۸ ص ۳۰۹. وی

با الفاظ تعدیل ثقه، ثبت، مصحف مصحف آمده است تهذیب الکمال، ج ۱۲، صص ۷۶- ۹۱، تهذیب التهذیب، ج ۲، صص ۴۲۲- ۴۲۴. امام ذهبی می گوید: ابو محمد یکی از ائمه ثقات است. بر او چیزی گرفته نشده مگر تدلیس. او در ادامه می‌افزاید: وقتی ابو محمد بگوید، حدّثنا، حرفی نیست ولی زمانی که می گوید: عن ... احتمال تدلیس می‌رود مگر درباره شیوخ او که از اینان زیاد آورده است، روایت وی از این قبیل، به عنوان روایت متصل حساب می‌شود میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۱۶. و نیز: شهید ثانی، الرعایة، ص ۱۴۵. ۱۷- به عنوان مثال، علی بن خشرم می گوید: در نزد سفیان بن عیینه بودیم که گفت: «قال الزّهری ...» پس به سفیان گفته شد: آیا از زهری حدیث سماع کرده‌ای؟ سفیان گفت: آن را عبد الرزاق و او هم از معمر و او هم از زهری به من حدیث کرده است «بنابر این می‌بینید که سفیان که معاصر زهری است و او را دیدار کرده ولی از او چیزی سماع ننموده بلکه آن را از عبد الرزاق و عبد الرزاق هم از معمر گرفته که سفیان در اسناد، این دو تن را انداخته و طوری اسناد را آورده که توهّم می‌شود که او مستقیما از زهری گرفته است. ۱۸- مثلا خطیب بغدادی در تصنیفات خود از این نوع تدلیس به کار می‌برد. به عنوان مثال، همو در کتابهای خود از ابو القاسم الازهری و از عبید اللّه بن ابی الفتح الفاسی و از عبید اللّه بن احمد بن عثمان الصیرفی آورده است و حال آن که این سه تن، یک نفر هستند و یکی از مشایخ خطیب می‌باشند یا مانند قول ابو بکر مجاهد که: حدّثنا عبد اللّه ابن ابی عبد اللّه که منظورش عبد اللّه بن ابی داوود السجستانی است و یا مانند محمد بن حسن بن سماعه از فرقه واقفیه که از ابن ابی عمیر به نامهای غیر مشهور او روایت می‌کند مثل محمد بن زیاد یا محمد بن زیاد بن عیسی. ۱۹- از سفیان بن عیینه در خصوص تدلیسش، اعتذاری خاص و از بقیه، اعتذاری عام از سوی علما صورت گرفته است صبحی الصالح، علوم الحدیث، صص ۱۸۱- ۱۸۲. ۲۰- شکسته شدن دنده ابن مسعود، مسأله‌ای است در ذیل مطاعن ثالث که در کتب کلامی قدیم مطرح شده است. علامه حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، صص ۲۹۵- ۲۹۶. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۰۱- ۱۰۴. کشف المراد، ص ۳۸۰. در کتب کلامی جمهور نیز این واقعه تصدیق شده و آن را به نقش تأدیبی خلیفه سوم توجیه کرده‌اند. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۱۹ سعد تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، صص ۲۸۵- ۲۸۶. جواب این توجیه را ببینید در: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۰۵. در خصوص ادعای تحریف قرآن از سوی شیعه در مصحف حضرت علی (ع) سخن خواهد رفت. ۲۱- ادغام در اصطلاح تجوید، تلفظ دو حرف به یک حرف است که مانند حرف دوم مشدّد می‌باشد ادغام به طور کلی، به دو قسم ۱- کبیر ۲- صغیر تقسیم می‌شود. در ادغام کبیر، حرف اول متحرک است که به هنگام ادغام، ساکن می گردد ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۲۷۵. و نیز: داوود العطار، التجوید و آداب التلاوة، صص ۳۶- ۳۸. مانند: النّفوس زوّجت النّفوس زوّجت النّفو زوّجتّ (ادغام کبیر متقارب). در خصوص ادغام بل سوّلت بنگرید به: اتّحاف البنا الدمیاطی، ج ۱، صص ۱۳۴- ۱۳۵. در خصوص ادغام اتّختّم بنگرید به اتّحاف البنا الدمیاطی، ج ۱، ص ۱۳۸. ۲۲- ابن جزری می گوید: در قرائت «اصدق، تصدیق، یصدفون، فاصدع، قصد، یصدر و شبیه آن، وقتی «صاد» ساکن باشد و بعد از آن «دال» بیاید، اختلاف است. حمزه کسایی و خلف آن را به اشمام «صاد» به سوی «زاء» خوانده‌اند. ابن الجزری، النشر، ج ۲، صص ۲۵۰- ۲۵۱. بعضی نیز با صاد خالص خوانده‌اند مثل حفص. در صورت اشمام، صفت استعلای صاد تا حدی به زاء سرایت می کند. ۲۳- الکسب: الکنجارق که همان کنجاله، کنجاره، کنجار و کنجال پارسی است به معنای نخاله و ثفل تخم کنجد و هر تخمی که روغن آن را گرفته باشند یا عصاره روغن و ثفل چیزهای فشرده. کسبره یا کسبره یا کزبرة یا کزبره نیز به معنای گشنیز است. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۱۷. محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۳، ذیل کسب (bsok) و کنجار (rajnok)، و نیز: محمد حسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، ج ۳، صص ۱۶۴۲ و ۱۷۰۲. ۲۴- الجورب، معرّب کورب (گورب) در زبان پارسی است. جمع آن جواربة می‌باشد که «تاء» برای عجمه اضافه شده است. بعضی جمع آن را «جوارب» گفته‌اند. جوراب، گوراب و گورب: پاتی‌ابه‌ای (پاتابه پاتاوه پاتی اوه- پتک مچ پیچ) که از نخهای پنبه‌ای یا پشمی و یا ابریشمی بافند و پا را بدان پوشانند. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۰ ج. جوراب لسان العرب، ج ۱،

ص ۲۶۳. و نیز: برهان قاطع، ج ۳، ص ۱۸۵۱. و محمد معین، فرهنگ فارسی، ذیل جوراب. ۲۵ baruj- این کلام، بدین معنا نیست که این صحابه مانند حضرت علی (ع) از مصحف ابن ام عبد اخذ کرده‌اند بلکه تطبیق به معنای چگونگی کار اینان است که برخی روایات قرائتی، تفسیری است و برخی گویشهای محلّی ... ۲۶- در مصحف ابن مسعود، در کنار روایتها ترادف و لهجه‌ای، افزوده‌هایی تفسیری نیز مشاهده می‌شود که بیانگر گرایش فقهی و اعتقادی و ... اوست. به برخی از این روایتها در مصحف ابیّ، برخورد می‌کنیم. محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۵۶- ۳۶۰. ۲۷- همس در لغت به معنای پوشیده بودن و در اصطلاح به معنای جریان یافتن نفس به هنگام نطق (بی‌واکی) است. ۱۰ حرف دارای این صفت‌اند که در عبارت «سکت فحثّه شخص» جمع آمده است. در مقابل صفت جهر قرار دارد که در لغت به معنای آشکار کردن و در اصطلاح به معنای عدم جریان نفس به هنگام نطق است. ۱۹ حرف مابقی دارای این صفت‌اند داوود العطار، التجوید و آداب التلاوهٔ، ص ۲۱. ۲۸- اشتقاق بدین معناست که بین دو لفظ، در لفظ و معنا، تناسبی برقرار باشد. اشتقاق، سه نوع است. ۱- صغیر: بین دو لفظ، در حروف و ترتیب آن، تناسبی وجود دارد مثل ضرب از ضرب. ۲- کبیر: بین دو لفظ، فقط در لفظ تناسب است نه در ترتیب مثل جبذ از جذب. ۳- اکبر: بین دو لفظ: تناسب در مخرج آوایی باشد مثل نعق از نهق که عین و هاء هر دو حلقی‌اند احمد بن علی بن مسعود مراح الارواح، ص ۹. و نیز: جلال الدین سیوطی، المزهر، ج ۱، صص ۳۴۶- ۳۴۷. ۲۹- اصل معنایی «کلم» به قوّت و شدت و سختی بر می گردد. ك ل م: جراحت و در جراحت شدت درد نهفته است. ك م ل: شیء کامل، قویتر و شدیدتر از ناقص است. ل ك م: زدن با دست یا چاقو که در آن شدت درد است. م ك ل: از اضداد است. بئر مکول: چاه کم آب که دیواره‌های آن از بی آبی، سخت گشته است. و به معنای «کثرت» که معنای شدت در آن نهفته است. القاموس المحیط، ذیل الملکهٔ. م ل ك: در ملکیت شدت و قوت مالك نهفته است. عثمان بن جنی، الخصائص، ج ۱، صص ۱۳- ۱۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۱ ۳۰- ابو حیّان می گوید: ظاهر آیه در «فعدّهٔ من ایّام اخر» بیانگر تتابع در روزه قضا نیست فاضل جواد گوید: اطلاق «عدّهٔ» در قضای روزه، تخییر بین تتابع و تفریق را اقتضاء دارد. مسالك الافهام، ج ۱، ص ۳۱۹. فاضل مقداد نیز گوید: قرائت ابیّ شاذ است و قول اصح و مختار، تخییر بین تفریق و تتابع است بنابر این وجوبی در تتابع نیست. کنز العرفان، ج ۱، ص ۲۰۷. ۳۱- ابو حیّان پس از نقل معانی مطرح شده در قرائتهای آیه مذکور، بیان می‌دارد که بعضی «اکاد اخفیها من نفسی» خوانده‌اند. وی در ادامه می گوید: چنین برداشت معنایی از آیه صحیح نیست چه دلیلی در کلام بر چنین محذوفی وجود ندارد. وی می‌افزاید: زیادت «فکیف اظهرکم علیها» نیز از ابیّ رسیده است. همچنین در مصحف عبد اللّه «اکاد اخفیها من نفسی فکیف یعلمها مخلوق» و در بعضی قرائتها «و کیف اظهرها لکم» نیز رسیده است. ابو حیّان در دفع این توهّم که مگر چیزی بر خداوند پوشیده است؟ می‌افزاید: این زیادت بنابر عادت عرب در مبالغه بر کتمان مطلبی صورت گرفته است چنان که عرب گوید: من این مطلب را از خود هم پوشیده دارم تا چه رسد به دیگران ... قرطبی برداشت خود را این گونه یاد می کند که معنای این قرائت «اکاد اخفیها من قبلی و من عندی لا من قبل غیری» می‌باشد. البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۳۳، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۱۸۵. ۳۲- طبق روایاتی که آمده، هیچ شکی نیست که ازدواج موقّت در زمان رسول خدا (ص) مشروع بوده است بلکه اختلاف بر سر نسخ آن است. استمتاع در آیه شریفه، حمل بر حقیقت شرعیه آن می‌شود نه معنای لغوی آن که لذت بردن جنسی باشد، به دیگر بیان، اگر چه لفظ استمتاع و تمتّع بر معنای انتفاع و لذت جنسی اطلاق می‌شود ولی در عرف شرع، مخصوص عقد موقّت متعه است به خصوص که به «النساء» اضافه شده است. اصل تشریع نکاح متعه، بهره وری جنسی به طور موقت است چنان که در آیه نیز به جای تعبیر از مهر از اجرت «فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» استفاده کرده که مؤیّد مطلب ماست. اگر منظور از استمتاع، نکاح دائمی باشد، لازم می‌آید که بدون استمتاع، مهر بر مرد لازم نیاید و حال آن که در عقد دائم به محض عقد، مهر بر مرد لازم می‌شود. الغدیر، ج ۳، ص ۳۳۲ و ج ۶، ص ۱۹۸ به بعد، مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۲. در خصوص نسخ این آیه، نواسخی چند شمرده‌اند از جمله آیه طلاق، قائلین نسخ به چنین آیه‌ای، گفته‌اند که مفارقت زن، متوقف بر طلاق است که

عدّه را به دنبال دارد و چون در نکاح متعه، طلاق و عدّه‌ای در کار تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۲ نیست پس آیه طلاق ناسخ آیه متعه است ولی در جواب آمده: مفارقت به واسطه طلاق صرف نیست بل به واسطه فسخ در صورت شرایط آن و انقضای مدت در متعه نیز حاصل می‌شود، ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۳۱۵- ۳۱۶ و حاشیه کلانتر بر روضه شهید، ج ۵، ص ۲۵۸. از طرفی روایتهای نسخ از سوی عامه، متناقض است لذا بیانگر عدم یقین به چنین نسخی است مغنیه، الجوامع و الفوارق بین السنهٔ و الشیعهٔ، ص ۲۳۶ و تفصیل را ببینید: شهید ثانی، الروضهٔ البهیهٔ، ج ۵، ص ۲۸۱. ۳۳- در بررسی مصحف ابن مسعود، نیز نگارنده این قرائت را بیان داشت و تلاش نمود تا آن را ساخته شیعه بداند که در پرتو آن سعی دارند در ادعاهای خود پیروز باشند ولی از شناختی که از ابن مسعود به دست دادیم و از ابیّ در این مقال به دست می‌دهیم چنین قرائتی تفسیری را بعید نمی‌شماریم. منظور از ادعاهای مخالف، به طور خاص، مسأله تحریف به نقص قرآن است که بیاید. بارها گفته آمد که این عبارتهای اضافی از باب تفسیر بوده، چنان که احادیث تفسیری عامه و خاصه این مهم را تأیید می‌کند. از طرفی به کرّات ذکر شد که عبد اللّه و ابّی بر طبق سواد و رسم الخط متن مصحف می‌خوانده و آموزش می‌داده‌اند چنان که ابو حیّان در ذیل «انّی اعصر خمرا» ۱۲/ ۳۶ می‌گوید: «و قرأ أبیّ و عبد اللّه «اعصر عنبا» و ینبغی ان یحمل ذلک علی التفسیر لمخالفته سواد المصحف و للثابت عنهما بالتواتر قرائتهما «اعصر خمرا» البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۰۸ و نیز: ج ۱، ص ۱۵۹. از دیگر سو، ابی بن کعب از ثابت قدمان راه ولایت بوده است و از حریم آن دفاع می‌کرده است محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، صص ۲۲۳- ۲۲۴. و نیز: السید علی خان المدنی، الدرجات الرفیعهٔ فی طبقات الشیعهٔ، صص ۳۲۴- ۳۲۵. همو پس از واقعه سقیفه به مسجد رسول (ص) آمد و بانگ برآورد: هان! اهل عقد هلاک گشتند و هلاک کردند. قسم به خداوند، من بر اینان غمین نباشم بلکه بر آنانی غم دارم که پس اینان آیند و گمراه شوند .... این سخن از وی مشهور است که می‌فرمود: این امّت، از زمانی که پیامبر خویش ز کف داد، رو به واژگونی نهاد. سید حسن الصدر، تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۲۴. محمد تقی التستری، قاموس الرجال، ج ۱، صص ۳۵۴- ۳۵۶. ۳۴- در خصوص حدیث «بعثت ...» بنگرید به: مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۶ و تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۳ نیز: مسند احمد، ج ۶، ص ۱۱۶ و ۲۳۳ و ج ۳، ص ۴۴۲. در خصوص حدیث «لا یختلجنّ ...» بنگرید به: سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۳۷۸، ح ۳۷۸۴، سنن ابن ماجه، ج ۲، صص ۹۴۴- ۹۴۵، ح ۲۸۳۰، صحیح ترمذی، ج ۲، ص ۱۰۹. ترجمه حدیث اخیر: شک و شبهه‌ای در خصوص غذایی که شبیه غذای مسیحیان است، به خود راه نده [و آن را تناول کن ۳۵- نسخ تلاوت بدون حکم آن، در نزد امامیه قابل قبول نیست چه چنین نسخی، در حقیقت قول به تحریف قرآن است و هتک حرمت به ساحت مقدّس قرآن. اعتقاد به چنین نسخی، منافات با مصلحتی دارد که آیه به آن خاطر، نزول یافته است چه مصلحتی که مقتضی نزول آیه بوده، در بر دارنده حکم تشریعی بوده است بنابراین، آیه باید با الفاظش موجود باشد تا سندی محکم برای این حکم تشریعی که مصلحت آن را اقتضا کرده است، باشد. از طرفی نسخ به معنای ازاله حکم شرعی ثابت به واسطه حکم شرعی متأخر دیگری است که طبق مفهوم مخالف، اگر چنین حکم اخیری نمی‌آمد، حکم پیشین ثابت می‌ماند، با همین مقیاس در خصوص نسخ تلاوت، می‌گوییم که نسخ تلاوت یعنی ازاله آیه‌ای از قرآن به واسطه آیه متأخر دیگر که اگر آیه اخیر نبود، آیه پیشین در مصحف باقی می‌ماند، در حالی که در مصحف، چنین آیاتی منسوخ التلاوهٔ وجود ندارد پس نسخ التلاوهٔ دون الحکم معنا ندارد. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، صص ۲۸۹- ۲۹۳. ابو القاسم الخوئی، البیان، ص ۲۰۵ و ص ۲۸۵. سید مرتضی العسکری، القرآن الکریم و روایت المدرستین، ج ۲، ص ۳۲۴. ۳۶- با توجه به مذکر آمدن «عشر» فهمیده می‌شود که معدود مؤنث بوده است یعنی لیال. از این رو شاید این پندار پیش آید که عدّه زن شوهر مرده، چهار ماه و ۱۰ شب است که در شب دهم این عدّه منقضی شده و در روز دهم عدّه‌ای صورت نمی‌گیرد چنان که اوزاعی به چنین حکمی رو آورده است. ولی باید گفت: منظور از «عشر» عشر لیال و عشرهٔ ایّام می‌باشد و علت این که «عشر» آمده است از باب تغلیب «لیالی» بر «ایام» است. چنان که ابو حیان می‌گوید: شبها از روزها پیشترند و روزها در ضمن شبها هستند

لـذا انقضـای عـدّه پس از چهـار مـاه و ده روز است. به دیگر بیان، تغلیب از این روست که ابتـدای ماههای قمری شـبهاست یعنی از هنگام طلوع هلال لذا ذکر «عشر» از باب تغلیب است. چنان که عرب گوید: سرنا خمسا که منظورش سرنا بین یوم و لیلهٔ یعنی ۵ روز و شب است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۴ البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۲۳؛ مجمع البیان ج ۲، ص ۳۳۷ و التبیان، ج ۲، ص ۲۶۳. ۳۷- ظاهر چنین قرائتی از این آیه متشابه، بیانگر جسـمیّت خداونـد است. امّا در نظر گاه اهل عـدل و تنزیه خداونـد جسم نیست چه اجسام محدثند و خداوند قدیم. با وجود این اخباریهای حشویه بیان داشتـه‌اند که عرش تخت ملک و فرمانروایی خداسـت که بر آن نشسته است و کرسـی، نیمکـتی سـنگی است که در پـایین عرش قرار گرفته و خـدا پاهـای خود را روی آن می‌گـذارد به طوری که از سـنگینی وزن خـدا به صـدا درمی‌آید!!! بایسته است یاد آور شویم که عرش و کرسـی، دو تعبیر از معنایی واحدند که همان عظمت قـدرت خداونـد و فراگیری علم او به همه چیز است با این تفاوت که کرسـی برای تعبیر از فرمانروایی ذات خداونـد و عرش بیانگر تدبیر الهی در امور تمامی خلق است. استواء نیز به معنای تمکّن و استیلای تام خداوند می‌باشد چنان که در لغت چنین معنایی مشـهود است مثل «فلمّا علونا و استوینا علیهم» که به معنای «چون بر ایشان فایق آمدیم و مسلّط گشتیم ...» است. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۳، صص ۱۲۱- ۱۲۶. محمد بن الحسن الطوسـی، التبیان، ج ۱، صص ۱۲۴- ۱۲۵ و نیز: ج ۷، صص ۱۵۹- ۱۶۰. ۳۸- گـالیله در مشاهـدات روز مره خود بـا تلسـکوپ، متوجه لکه‌هـایی بر سـطح خورشـید شـد (لکه‌هـای خورشـیدی) که در حـال چرخشـند. از این رو نتیجه گرفت که خورشـید می‌چرخـد ولی بایـد دانست که چرخش خورشـید مثل یک جسم صـلب نیست بلکه نواحی اسـتوایی خورشـید از نواحی قطبی آن سـریعتر می‌چرخند ستاره و سـحابی، ویلیام. جی. کافمن، ترجمان دکتر تقی عدالتی و بهزاد قهرمان، صـص ۸۷- ۸۸. همچنین برای خورشـید، حرکـتی دیگر نیز ثـابت شـده که حرکت انتقـالی آن است. در این حرکت، خورشـید همراه دیگر سیّاراتش در فضای بیکران هستی با سرعتی معادل ۱۲ مایل در ثانیه به سوی سـتاره نسر واقع در حرکت است. نسـر واقع، سه سـتاره به شـکل کرکس در حال فرود است سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۵، ص ۲۹۶۸ دهخدا، لغت نامه، ذیل نسر واقع. و نیز: الطباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۸۹. بنابر این، آیه ۳۸ سوره یس، می‌توانـد هر دو حرکت را شامل باشد چه انتقالی و چه جزئی (حرکت لکه‌هـای خورشـیدی بر سـطح آن). در میان اقوالی که برای مسـتقر مطرح شـده (البحر المحیط، ج ۷، ص ۳۳۶) قول اصح، روز قیامت است که خورشـید هنگامی به مسـتقر و محل آرامش می‌رسد که دنیا خراب گشـته و تاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۲۵ این نظام از بین می‌رود چنان که این معنا از قرائت ابن عباس مستفاد است. ۳۹- در خبر است که رسول (ص) بر علی (ع) چیزهایی می‌نویسانـده و بیان می‌داشـته که بعـدها امّت بدان بهره‌ور شوند و از چشـمه‌اش سـیراب گردند الطوسـی، الامالی، ص ۴۴۱، ح ۴۶. در اخباری دیگر است که این عبارتهای املا شده، در نزد علی (ع) و ائمه علیهم السلام بوده است. این بزرگان از آن به «کتاب علی» نام می‌برنـد که حتی دیه جراحتی ناچیز در آن است محمـد بن الحسن الصـفّار، بصائر الدرجات، ص ۱۴۷. ح ۱. بنابر این به دست می‌آیـد که کتـاب علی همـان جامعه است که دربر دارنـده احکام حلال و حرام بوده و مورد رجوع ائمه علیهم السـلام قرار می‌گرفته است چنان که بیاید. سید مرتضی العسکری، معالم المدرستین، ج ۲، صص ۳۰۶- ۳۱۲ امّا جفر؛ در لغت به معنای بچه بزی است که بزرگ شـده، به طوری که از شـیر مادر گرفته شده و در مراتع می‌چرد. امّا مراد از جفر در حدیث، بنابر حذف مضاف است یعنی جلـد الجفر (پوست جفر) و یا این که «جفر» بر اثر اسـتعمال زیاد، علم برای پوست مخصوصـی گشته است. در بعضـی از تألیفات اهل سـنت و شیعه آمده است که در نزد اهل بیت، علم جفر وجود داشته است و آن را از پیامبر [ص به ارث برده‌اند. مواقف ایجی و شـرح آن از شـریف جرجانی، فصول المهمه از ابن صـباغ مالکی، مقدمه ابن خلدون و در گفتار آهنگین «در بند دو زندن»، جـامه سـرای تیره چشم معرّه ابو العلاء است که: لقـد عجبوا لاهل البیت لمّا اتاهم علمهم فی مسک جفر و مراۀ المنجّم و هی صـغری ارته کـلّ عـامرۀ و قفر اللزومیات، ذیل ایام کخیول الفوارس، ج ۱، ص ۳۷۱. در مقابل این گروه، عـده‌ای نیز به چیزی به نام جفر، نه در نزد اهـل بیت و نه در نزد دیگران، اعتقـاد ندارنـد. آنهـایی که از وجود چنین علمی سـخن رانده‌انـد، در تفسیر معنـای آن دچار

اختلاف شده‌اند به طوری که بعضی قائلند جفر نوعی علم حروف است که به وسیله آن شناخت حوادث آینده به دست می‌آید و بعضی می‌گویند: جفر کتابی است از پوست (یا کتابی است که در میان ظرفی پوستین نگهداری می‌شده) که حلال و حرام و هر آنچه را که برای اصلاح دین و دنیای مردم احتیاج است در بر دارد. طبق این نظر، جفر ارتباطی با غیب پیدا نمی‌کند. سید محسن امین در نقض الشیعهٔ و اعیان الشیعهٔ می‌گوید: جفر علمی از علوم نیست و مبتنی بر جدولهایی از حروف نمی‌باشد چه در این خصوص، خبر و روایتی نیامده است بلکه از ظاهر روایتها پیداست که جفر کتابی است در بر دارنده علوم نبوی در حلال و حرام و هر آنچه که تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۶ مردم در احکام دین و اصلاح دنیاشان بدان احتیاج دارند. به دیگر سخن، حقیقت جفر، کتابی است به خط امیر المؤمنین (ع) و املای رسول خدا (ص). با تمام اینها مسأله جفر، نه اصلی از اصول دین است و نه عقیده‌ای ثابت از اعتقادات شیعه بلکه فقط امری است روایی همچون رجعت، بنابر این چه به جفر اعتقاد باشد و چه نباشد، مسلمان سنی همان مسلمان سنی و مسلمان شیعی همان مسلمان شیعی است. محمد جواد مغنیهٔ، الفوارق و الجوامع بین السنهٔ و الشیعهٔ، صص ۳۰۲- ۳۰۳. به تواتر رسیده است که ائمه- علیهم السلام- این کتب را به ارث برده‌اند. در روایتهاست که جامعه، جفر و مصحف فاطمه سلام اللّه علیها که وارد بحث آن نشدیم، در ظرفی کیسه مانند از پوست گاو قرار داشته (جفر ابیض) و در ظرفی دیگر از پوست گاو، سلاح رسول (ص) قرار داشته است (جفر احمر) ... در اخبار است که ائمّه علیهم السلام به کتبی که به ارث برده‌اند، رجوع می‌کردند. این مهم خود را در پیش بینی وقایع تاریخی و بیان احکام حلال و حرام، نشان داده است، به عنوان مثال، در خصوص مورد اول، حضرت رضا (ع) در نامه خود به مأمون در خصوص ولایت عهدی می‌نویسد: «و الجامعهٔ و الجفر یدلّان علی ضدّ ذلک ... و درباره احکام حلال و حرام مانند: بیان حکم با بیّنه و قسم، بیان گناهان کبیره، دیه دندان، کراهت خوردن گوشت خران اهلی، حکم تدلیس زن عیبناک به هنگام ازدواج، حکم محرم اگر شکار کند و ... آمده است که امام (ع) در بیان چنین احکامی می‌فرمود: و هو عندنا فی کتاب علی یا هکذا وجدناه فی کتاب علی. بنابر این، قضاوت درباره مصحف حضرت علی (ع) در قبال این کتب روشن خواهد بود. سید مرتضی العسکری، معالم المدرستین، ج ۲، صص ۳۲۳- ۳۳۹. محمد جواد مغنیّهٔ، الجوامع و الفوارق بین السنهٔ و الشیعهٔ، صص ۳۰۴- ۳۰۸ و نیز: ثامر هاشم حبیب العمیدی، دفاع عن الکافی، ج ۱، ص ۴۱۹ به بعد. ۴۰- ادّله محدّث نوری در بیان این دلیل، تعدادی روایت آمده از شیعه و سنی است که بیانگر آنند، هر آنچه در امّتهای پیشین (یهود- نصاری) اتفاق افتاده، در این امت نیز همانند آن اتفاق می‌افتد تفاسیر مأثور، ذیل آیه ۱۹ سوره انشقاق (۸۴). ولی در جواب آمده: این روایتها آحادند و دلیل با مدّعا همخوان نیست چه مفاد روایتها، وقوع تحریف را در اعصار بعد تا روز قیامت می‌داند ولی مدّعا آن است که تحریف در زمان خلفای سه گانه صورت گرفته تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۷ است از طرفی، عموم این روایتها به واسطه ادّله عدم تحریف قرآن، تخصیص می‌خورد. دیگر آن که وقایعی در امتهای پیشین رخ نموده که در این امت اتفاق نیفتاده است مثل زیادت در تورات و انجیل که به اجماع در قرآن راه نیافته است یا مسخ بسیاری به میمون و خوک ... بنابر این می‌توان گفت که منظور از این روایتها، مشابهت در بعضی وجوه است و منظور از تحریف در این امت هم، عدم پیروی از حدود قرآن و عدم رعایت احکام، قوانین و شرایع آن می‌باشد. محمد الفاضل اللنکرانی، مدخل التفسیر، صص ۲۳۳- ۲۳۷. و نیز: ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۲۲۰- ۲۲۲. ۴۱- اشاره به حدیث «لا- تجتمع امّتی علی الخطأ ...» است. این حدیث مستمسک برای حجیّت «اجماع» نمی‌تواند باشد، بماند که بررسی سندی این حدیث به تواتر معنوی هم نرسیده است. محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ۲، صص ۱۰۰- ۱۰۱. و نیز: محمد تقی الحکیم، الاصول العامهٔ للفقه المقارن، صص ۲۶۱- ۲۶۴. ۴۲- در نظرگاه حضرت خویی، هرگز عبارتهای ساختگی و موضوعه، عبارات تفسیری نیست. هیچ‌گاه سوره نورین یا ولایت به عنوان تفسیر از دید این بزرگوار قلمداد نمی‌شود چه حضرتش این عبارتها را از اصل رد می‌کنند. می‌ماند برخی قرائتهای یاد شده از ابن مسعود که قرائتهای تفسیری هستند. نه آن که عبارتهای اضافی، قرآن باشند در پایان این مقال به مصحف حضرت علی (ع) نگاهی کلی خواهیم داشت.

۴۳- عبـارت «کتـاب نویسـنده ایرانی، محسن فانی» برگردان متن عربی زیر است: «کتاب المؤلّف الفارسـی، محسن فانی» متن عربی، ص ۱۷۴. ولی بایـد گفت: شخصـیت محسن فانی یا به بیان بهتر مؤلّف کتاب دبسـتان المـذاهب، روشن نیست. مشـهور آن است که وی، ملاـ محسن کشـمیری متخلّص به فانی (در گذشـته به سال ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲ ه. ق.) بوده است. گفته شـده است این شاعر پارسـی گوی کشمیر، اندکی پیش از سال ۱۰۲۸ هجری قمری در پاتنه (anatap) شهری به هندوستان در ساحل گنگ به دنیا آمده است. بنابر این، منظور از عبارت بالا، کتاب نویسـنده فارسـی زبان، محسن فانی، می‌باشد. دبسـتان المذاهب، تحقیق علی اصـغر مصطفوی، ص ۱۲. و نیز: محمد هادی معرفت، صیانهٔ القرآن من التحریف، ص ۱۹۲. ۴۴- در پایان این گفتار، بد نیست به دفاعیه‌هایی از کتاب فصـل الخطـاب، اشـاره کنیم. با وجود مناقشاتی که از آرای محـدث نوری از سوی نویسـندگان عـدم تحریف قرآن، صورت گرفته، بعضی به دفاع از محدث نوری تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۲۸ پرداخته‌اند که در رأس اینان، شخص مؤلف کتاب است محمـد محسن تهرانی (آغـا بزرگ)، الذریعهٔ، ج ۱۰، ص ۲۲۱. محـدث نوری بیـان می‌کنـد که مراد من از تحریف، تغییر و تبـدیل نیست بلکه خصوص اسـقاط بعضـی عبارتهای نازل شـده است که در نزد اهلش محفوظ می‌باشـد و مراد من از کتاب، قرآن موجود نیست چه این قرآن، همان قرآن عصر عثمان است که زیادت و نقصان به آن راه نیافته است ... الذریعهٔ، ج ۱۶، صص ۲۳۱- ۲۳۲. به دیگر بیان، آیا برای این قرآن که کتاب اسـلام و موجود بین الـدفتین (بین دو جلد) است، بقیه‌ای وجود دارد یا خیر؟ بنابر این نفی و اثبـات متـوجه ایـن «بقیه» است که غیر از قرآن موجـود است. به دیگر سـخن آیـا خداونـد وحی قرآنی که حکمی نیست و در قرآن موجود نمی‌باشـد، نـازل کرده است یـا خیر؟ از این رو کـل این اختلاـف، انزال وحی دیگر یا عـدم چنین انزالی است. دانشـمندان از قدیم الایام برای مطرح ساختن چنین بحثی به جای این که از لفظ «انزال» و عدم آن اسـتفاده کنند، واژه تحریف و عدم آن را به کار برده‌انـد، که از باب تعبیر شـیء به لوازم آن است زیرا لازمه نزول وحیی که در دست ما نیست، متروک بودن، محـذوف شدن و کم گشـتن است. چنان که مراد از کتاب هم، کتاب قرآن موجود نیست بلکه وحی الهی قرآنی است که محدود به علم خداوند می‌باشد بنـابر این بهتر آن است که بحث این گونه مطرح می‌شـد: «تنقیص وحی» یا تصـریح شود به: «نزول وحی دیگر یا عـدم آن» تا گمان تحریف در کتـاب قرآن موجود، نرود. الـذریعه، ج ۳، صص ۳۱۱- ۳۱۴. آغـا بزرگ بیـان می‌دارد که در اواخر عمر شـریف علامه نـوری، از ایشـان شـنیده است که می‌فرمود: در نامگـذاری کتـاب اشـتباه کردم و شایسـته بود که آن را به «فصـل الخطـاب فی عـدم تحریف الکتـاب» نـام می‌نهـادم ... محمـد محسن تهرانی، طبقـات اعلام الشـیعهٔ، نقباء البشـر فی القرن الرابع عشـر، ج اول، قسم دوم، صص ۵۵۰- ۵۵۱. و نیز: عبـد الرسول الغفـار، الکلینی و خصومه، ابو زهره، ص ۷۵. ۴۵- الاعلم در شـرح شواهد سیبویه، ذیل «حذار من ارماحنا حـذار» می‌گویـد: «حذار» اسم فعل امر است که در محل فعل امر «احذر» نشسـته است لذا باید ساکن می‌شد (حذار) زیرا فعل امر ساکن است امّا برای دفع التقای ساکنین حرکت داده شد و از میان حرکات، کسـره گرفته است زیرا «حذار» اسم مؤنث است و از چیزهـایی که مؤنث به آن مختص است «کسـره» و «یـاء» است مثل تـذهبین ... ابن هشام انصاری، شـذور الـذهب، تحقیق محمد محیی الـدین عبـد الحمید، ص ۹۰، پانویس ۳۴. ۴۶- در برخی منـابع، به جـای ابو یزیـد المـدنی، ابو زیـد المزنی و به جای علی بن بذیمهٔ، علی بن ندیمهٔ و علی بن تاریخ قرآن(شاهین/سیـدی)، متن، ص: ۲۲۹ بدیمهٔ آمده است. ۴۷- چون پیامبر (ص) بدرود حیات گفت، علی (ع) و آنان که با او بودند، حضرت را غسل داده و آماده مراسم دفن و کفن شدند. امّا در سوی دیگر، در سقیفه ساعده، آن دیگرگون گاه تاریـخ، بر سـر این که چه کسـی بعد از پیامبر، که اینک پیکر مطهّرش بر زمین است، عهده‌دار خلافت شود، بگو مگو بود! چون نماز بر پیکرش گزارده شد و خاک در آغوش حضـرتش آرام گرفت، علی (ع) به خانه بست نشسـت و بنابر سفارش رسول (ص) مشـغول جمع قرآن شـد و پس از ۶ مـاه، آن را به مسـجد آورد و در میـان انصار و مهاجرین نهاد و فرمود: رسول خـدا (ص) فرمود: من دو یادگار در میانتان به جا می‌گذارم، کتاب خدا و عترتم، تا وقتی به این دو تمسک جویید، گمراه نگردید، اکنون این کتـاب خـداست و من هم عترت ... پس قبول نکردنـد ... و حضـرت چون چنین دیـد، گفت: من حجت بر شـما تمام کردم پس

دیگر عـذری نیاوریـد و چون به خانه می‌رفت این آیت می‌خواند ... فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِیلًا فَبِئْسَ ما یَشْتَرُونَ. (آل عمران ۳/ ۱۸۷). ... اگر در مصحف علی (ع) همان آیاتی بود که در دیگر مصاحف بوده، دلیلی بر قبول نکردن آن وجود نداشت پس در آن عبارتهای اضافی- تفسیری بوده که به مذاق برخی خوش نیامده است: الاحتجاج، صص ۱۵۵- ۱۵۶ و محمد النهاوندی، نفحات الرحمن، ج ۱، ص ۹، چاپ سنگی. از این رو، حضرت مصحف خویش به خانه برد و آن را ظاهر نساخت تا حریق فرمان عمر در محو احادیث رسول آن مصحف گرانسنگ را فرا نگیرد و دگر بار با ظهور آن مصحف، اختلافی در میان امّت رخ ندهد ... سیـد مرتضـی العسـکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج ۲، صص ۴۰۱- ۴۰۸. محمـد هادی معرفت، التمهیـد، ج ۱، صص ۲۹۶ – ۲۹۷. و نیز: فتـح اللّه نجّار زادگـان، بررسـی و نقـد اسـناد مصـحف امـام علی (ع)، در منابع فریقین، مجله مقالات و بررسـیها، دانشـکده الهیات و معارف اسـلامی، دانشگاه تهران، دفتر ۶۸، ۷۹ ه. ش. صـص ۳۸- ۳۹. ویژگیهای مصـحف حضرت علی (ع): ۱- ترتیب سوره‌هـا بر حسب نزول. ۲- ثبت متن قرآن بـدون تغییر و تبـدیل در کلمه یـا آیه‌ای. ۳- ثبت قرائت قرآن آن سـان که رسول (ص) حرف به حرف به حضرت علی (ع) قرائت کرده است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۰ ۴- در برداشتن توضیحاتی که طبعـا در حاشیه مصـحف نگاشـته شـده است (شامـل مناسـباتی که موجب نزول آیه گشـته، بیـان مکـان و زمـان نزول آیه، بیـان اشخاصـی که آیه دربـاره اینان نازل شـده است). ۵- در برداشـتن جوانب کلی آیـات که مختص به زمـان یـا مکان یا شخصـی معین نیست بلکه تا ابـد الدّهر جاری و ساری است که مقصود از «تأویل» در کلام امام (ع) که فرمود: «و لقد جئتهم بالکتاب مشتملا علی التنزیل و التأویل» همین است. تنزیل نیز مناسبتهایی زمانی است که موجب نزول آیاتی می‌شـده است. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۱، صص ۲۹۲- ۲۹۳. ابو القاسم الخوئی، البیان، صص ۲۲۳- ۲۲۴. بنابر این، مصـحف علی (ع) با نص قرآن امروز، هیچ اختلافی نداشته است زیرا اگر چنین اختلـافی وجود داشت در ایـام خلافت وی یا در نزد میراث برنـدگان، ائمه اطهار علیهم السلام، روشـن می‌شـد در حالی که چنین چیزی ذکر نشده است. محمد حسـین علی الصـغیر، تاریخ القرآن، ص ۱۷۲. ۴۸- بـا وجودی که برخی از خاورشـناسان چون نولـد که و بلاشـر به تحریف قرآن اشارت کرده‌انـد، ولی پس از ذکر آن، به دفاع از قرآن پرداخته‌انـد. چنان که نولدکه می‌گوید: «متن قرآنی در بهترین شکل و کاملترین ساختار است که سازگاری تمام با آن دارد». بلاشر هم با اشاره به این که در قرآن تحریف، نه به معنای دقیق آن، صورت گرفته است می‌گوید: این قول به شیعه و خوارج نسبت داده شده است. وی در ادامه چنین قولی را از امـامیه نفی می‌کنـد و می‌گویـد که اینـان بر طبق مصـحف عثمـانی عمـل می‌کرده‌انـد. محمـد حسـین علی الصـغیر، المستشـرقون و الدراسات القرآنیة، ص ۳۵. امّا در نزد خاورشـناس، اسـتاد، بول، این مسأله با شـدت بیشتری مطرح شده است. وی با انگشت گـذاردن بر روی این نکته حسّـاس، می‌گویـد: «اتهـام تحریف قرآن در میـان درگیریهای فرق مختلف اسـلامی مطرح شـده است به طوری که طبق معمول، شیعه اصـرار دارد که اهل سنّت، آیاتی از قرآن را که حاوی شواهدی بوده که مذهب اینان را عزّت می‌بخشـیده حذف کرده است. بالبطبع، اهل سـنّت نیز، چنین اعتقادی را مختص شـیعه دانسته است. محمد حسین علی الصغیر، تاریخ القرآن، ص ۱۵۶ به بعد و نیز، مرجع پیشین، صص ۳۹- ۴۱. ۴۹- بنگرید به: محمد حسین علی الصغیر، تاریخ القرآن، ص ۸۶. تاریخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۳۱ ۵۰- ماکیـاولی (illevaihcam) متولـد فلورانس (۱۴۶۹ – ۱۵۲۷ م). فیلسـوف ایتالیـایی. در عصـری می‌زیست که خود کامگی، خیانت، فریب و بدبینی و ... نشانه‌های بارز آن بود. وی نظام فلسـفه‌ای آورد که با تناقضات آن روزگـار همسو بود. هر کـاری برای رسـیدن به هـدف موجّه است و هـدف عمـل را توجیه می‌کنـد. هنری تومـاس، بزرگان فلسـفه، ترجمان فریدون بدره‌ای، صص ۳۷۷- ۳۸۱. لیـک راست آن است که پـایه کـار نیک نه بر آرمان و آماج که بر نیّت و درون آدمی اسـتوار است. راستی را، خوش سـرود پیر راز آشنای بلخ: صورتی کان بر وجودت غالبست هم بر آن تصویر حشرت واجبست. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۳

فصل هفتم آغاز قرائتهای شاذ

اشاره

فصل هفتم آغاز قرائتهای شاذ اندیشه شذوذ [قرائتها] ۲۳۵ معنای حرف. ۲۳۷ تحوّل در معیارهای صحّت و شذوذ (روایت حروف و شذوذ) ۲۴۱ شبهه‌ای پیرامون رسم الخط (وجوه تصحیف- وجوه جایز). ۲۵۴ تأثیر تطبیقی این معیارها. ۲۶۲ ملاحظات ۲۷۳ تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۵

اندیشه شذوذ [قرائتها]

معنای شاذ در لغت

معنای شاذ در لغت با مراجعه به ماده «شذذ» در دو معجم «لسان العرب» و «القاموس المحیط» می‌بینیم: «شذّ، یشذّ و یشذّ شذّا و شذوذا» یعنی از جمع جدا شد، نادر و کمیاب گشت (شاذ). أشذّه غیره: دیگران او را جدا کردند. قوم شذّاذ: جماعتی که در منازل و قبیله‌اشان نیستند. شذان النّاس: عدّه‌ای که از مردم جدا گشته و پراکنده شده‌اند. «شذّان» جمع «شاذّ» است مثل «شابّ» و «شبّان». به فتح آن (شذّان) به معنای سنگریزه‌ها یا چیزهای پراکنده هم آمده است. شذّان الابل و شذّانها: شتران پراکنده. شذّ الرّجل یعنی مرد از دوستان خود جدا شده است. همچنین هر چیز منفرد را «شاذ» گویند مثل: کلمه شاذ و یا گفته می‌شود: اشذذت یا رجل که به معنای آن است که آن مرد سخن شاذ و نادری گفته است. گفته می‌شود: شاذّ یعنی دور کننده «۱». پس معنای قاموسی شاذ و شذوذ: انفراد، ندرت، تفرّق، افتراق و دور شدن است که تمامی این معانی، در چارچوب معنای جدایی و تنهایی قرار می گیرند. ابن جنّی در «الخصائص» معنای شذوذ را در ضمن بررسی معنای شیوع و قاعده‌مند بودن [اطراد] تفسیر کرده و چنین می گوید: «در کلام عرب، اصل معنایی «طرد» به معنای پیوستگی و استمرار است و اصل «شذذ» به معنای جدایی و تنهایی». وی پس از ذکر

(____۱) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۳، صص ۴۹۴- ۴۹۵ و نیز: الفیروز آبادی، القاموس المحیط، ج ۱، ص ۳۵۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۶ شواهدی برای هر یک، می گوید: «اصل معنایی این دو [طرد و شذذ]، در زبان این گونه است که بعدها، درباره کلام و اصوات [آواها] با همین اصل معنایی به کار برده شد [کلام مطرد، کلام شاذ ...]. چنان که دانشمندان عرب کلامی که در اعراب و یا چیزی در صناعت را که استمرار داشته باشد، مطّرد (قاعده‌مند) می گویند و آنچه را که با اصلش متفاوت باشد و از آن جدا و به سوی دیگر رفته باشد، شاذ گویند» «۱». ملاحظه می‌شود که ابن جنّی اطّراد را هماهنگی در شکل و استمرار در این هماهنگی می‌داند و شذوذ را تفرقه، به طوری که آنچه جدا شده، نادر و تک می گردد و مجموعه این جدا شده‌ها، هماهنگی و به هم پیوستگی دیگری را تشکیل نمی‌دهند بلکه تنها و جدا باقی می‌مانند. اگر به صورتی که ابن جنّی در تطبیق این دو اصل معنایی بر کلام و اصوات بیان داشته، رو آوریم، می‌بینیم آنچه را که بر قیاس واحدی آمده، «مطّرد» (قانونمند) و خارج از این قیاس را «شاذ» می‌نامد. امّا ابن جنّی کدام قیاس را مدّ نظر داشته است؟ ... بدون شک، این قیاس، همان قیاس مکتب نحوی بصره است که ابن جنی علی رغم این که در رأس مکتب نحوی بغداد است، به آن گرایش دارد (مکتب نحوی بغداد در میان آرای ضد و نقیض، مکتبی میانه روست). در این صورت ممکن است ابن جنی برخی از موارد اطرادی و شایع کوفیان را که از قواعد بصریان به دور است، شاذ به شمار آورد. مثلا بصریان در تقریر قاعده «مدّ مقصور جایز نیست» می گویند: «مقصور، اصل است و اگر ما قائل به جواز مدّ آن باشیم، به این منجر می‌شود که مقصور را به غیر اصل باز گردانیم و این، جایز نیست. با وجود این، کوفیان مدّ مقصور را در شعر جایز می‌دانند و شواهد بسیاری از شعر عرب برای آن آورده‌اند» «۲». آنچه که کوفیان آورده‌اند، به نظر بصریان «شاذ» است، هر چند که نزد کوفیان مطرد

باشـد. بـا تمـام اینهـا، بـه دور از (______ ۱) عثمـان بن جنی، الخصائص، ج ۱، صص ۹۶- ۹۷. (۲) عبـد الرحمان بن محمـد الأنباری، الانصاف فی مسائل الخلاف، ج ۲، صص ۴۴۵- ۴۴۶. [بصری می گوید: این که اصل مقصور است بدین دلیل است که: ۱- «الف» در آن، یا اصلی است و یا زاید در حالی که در «ممدود» الف همیشه زاید است. ۲- اگر دانسته نشود که یک اسم آیا مقصور است یا ممدود، آن را به مقصور ملحق می کنند. از این روست که می‌توان ممـدود را به قصـر خوانـد زیرا بر گشت به اصـل است . تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۳۷ نسبیّت قواعـد و قیـد و بنـدهای معیارهـای نحوی بصـریان و کوفیـان، دیـدگاه ابن جنّی مـانع آن نمی‌شود که از مفهوم عـام و کلی شـذوذ، بهره‌بریم. امّا در رابطه با مشکل ما؛ پیشـینیان برای شذوذ معیارهایی وضع کرده‌اند که شایسته است درباره آن به طور مبسوط سخن بگوییم. امّـا بایـد مسأله را از ابتـدای آن آغاز کنیم. گفتیم که ظهور مصـحف نمونه [امام در حقیقت اعلام حکم شـذوذ بر هر آنچه بود که از آن مصـحف خـارج بوده است. در واقع، این، همـان معنای مورد نظر از توصـیف قرائت به شاذ می‌باشـد، یعنی جـدایی از روش مصـحف نمونه [امام بدون جرح و تعدیل. این گرایش را قبل از نوشتن مصحف نمونه [امام در روایت عمر مشاهده کردیم که وی دسـتور داد تا آن جوان آنچه را که از قرائت مشهور فراتر است، از مصحف خویش پاک نماید. در این زمان، هنوز برای روایت معیارهـای «تواتر»، «صـحیح»، «ضـعیف» و «منکر» وضع نشـده بود. با گـذر زمان، این قرائتها- که در صـدر اسـلام در ضـمن حروف هفتگـانه مقبول بوده است- بـا تعارضـات شدیـدی مواجه شـد که تصویر این تعارضـات را در مخـالفت حجّاج بن یوسف نسـبت به قرائت ابن مسـعود، در ربع آخر قرن اول، مشاهـده می کنیم. بدین ترتیب، شذوذ از عیوب روایتها شد بدین معنا که هر چه که از متن اجمـاع شـده [مصـحف امـام خـارج می‌نمود، شـاذ یعنی ضـعیف یـا منکر نامیـده می گشت امّـا قبل از بررسـی تحول معنای شـذوذ و معیارهای آن، بهتر است که به تفسیر کلمه «حرف» بپردازیم که به نظر ما با منشأ معنای شذوذ در قرائت قرآن ارتباط دارد.

معنای حرف

معنـای حرف در لسـان العرب آمـده است: «اصل «حرف» به معنای «طرف و جانب» است چنان که حرفا الرأس یعنی دو طرف سـر و حرف السـفینهٔ و الجبل یعنی کناره‌های آن. جوهری می گوید: حرف کلّ شـیء یعنی جانب، لبه و کناره چنان که حرف الجبل یعنی لبه کوه (ستیغ، پرتگاه) «۱»» ابن منظور در پرتو این معنای اصـلی، واژه حرف را به «صورت هجایی» اطلاق کرده است «۲»، چون هر صـــــوتی، در حقیقـــــت یکی از «ســـــو و کناره‌هـــــای» کلمـــــه می‌باشـــــد. امّـــــا اطلاـــــق (______ ۱) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۴۲. (۲) همان. ص ۴۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۸ واژه «حرف» به صورت هجایی محدود نمی‌شود بلکه ابـن منظـور اطلاقـات دیگری را در این واژه بسـط داده که اسـاس آن تعمیم رابطه معنـای مجـازی آنهـا بـا معنـای حقیقی است. این اطلاقـات کـه چهـار تـاست به ترتیب زیر می‌باشـد: ۱- حرف: اداتی اسـت کـه رابطـه (حرف ربـط) نامیـده می‌شـود «۱». علـت این نامگـذاری از آن روست که ادات ربـط، طرف بی‌معنای کلام را در بر دارنـد، بر خلاف اسم و فعل و یا این که علت این تسـمیه آن اسـت که ادات ربـط، مرز و کنـاره‌ای است که بین اسم و فعـل رابطه ایجـاد می کنـد و یـک سـوی کلاـم در این مرز به سـوی دیگر می‌پیوندد. ۲- حرف: هر کلمه‌ای که به وجوهی از قرآن قرائت شود. مثلا می گوینـد: هـذا فی حرف ابن مسـعود یعنی در قرائت ابن مسعود «۲». پیداست این متن در لسان العرب خلط بین دو معناست زیرا مراد از حرف در «هذا فی حرف ابن مسـعود» کلمه‌ای نیسـت که بر وجوهی از قرآن قرائت می‌شود بلکه مراد از آن، قرائت ابن مسـعود است که معنـای دیگری از معانی کلمه حرف می‌باشـد. به دیگر بیـان، مراد از اطلاق حرف در این جا آن است که هر وجهی از وجوه کلمه در قرائت، حرف نامیـده می‌شود که رابطه بین این معنـا و معنـای حقیقی آن روشن است. ۳- حرف: قرائـتی است که بر وجـوهی قرائت شود «۳» مثـل حرف ابن مسـعود و حرف ابیّ و

حرف ابن عباس. ۴- حرف: لهجه‌ای که قبیله‌ای به آن سخن می گوید: در حدیث رسول [ص است که: «قرآن به هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند» یعنی به هفت لهجه، ابو عبید و ابو العباس می گویند: بر هفت لهجه عرب (لغت) نازل شده است و معنای آن، این نیست که در یک حرف، هفت وجه وجود داشته باشد چه این شنیده نشده است. بلکه این لهجه‌ها (لغات) در قرآن پراکنده است به طوری که برخی از آن به لهجه قریش و برخی به لهجه یمن و برخی به لهجه هوازن و برخی به لهجه هذیل و برخی به دیگر لهجه‌هاست که معانی آنها یکی است.» «۴». (______________) ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۴۱. (۲) همان. (۳) همان. (۴) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۳۹ ما در این جا متن لسان العرب را به طور کامل آوردیم تا روشن شود که مراد از حرف در آن «لهجه» است چنان است که مراد از اطلاق لغت هم در متن لسان و متن حاضر همین است. بنابراین در لسان العرب پنج معنای مجازی کلمه حرف آمده است که اگر به تفسیر طبری مراجعه کنیم می‌بینیم طبری این کلمه را در سه معنای قاموسی پیشین به کار برده است. ۱- به معنای لغت یا زبان [لغة او لسان . وی می گوید: «حروف هفتگانه یعنی زبانهای هفتگانه یا لغات هفتگانه «۱» [الالسن السبعة او اللغات السبعة]. ۲- به معنای «قرائت»، او می گوید: «حرف او» یعنی «قرائت او» ... هر کس به حرف ابیّ یا حرف زید و یا حرف برخی از اصحاب پیامبر [ص ، به برخی از حروف هفتگانه، قرائت کند نباید از حرف خود رو برتافته و به حرف دیگری برگردد.» «۲». ۳- به معنای «وجه» چنان که می گوید: «ابن حمید ما را حدیث کرد و گفت: که جریر از مغیره و او از ابراهیم و او از عبد اللّه روایت کرده است که عبد اللّه گفت: «هر کس به حرفی از قرآن یا آیه‌ای از آن کافر شود، به همه آن کافر شده است» «۳». طبری معنای وجه را تا حدی گسترش داده که آن را داخل در مراد آیه وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلی حَرْفٍ «۴» قرار داده است بدین معنا که حرف به معنای شک است (علی حرف علی وجه الشک) نه بر وجه یقین و تسلیم اوامر الهی «۵». امّا طبری «حرف» را به معنای دیگری خارج از معانی قاموسی پیشین اطلاق می کند. وی وقتی که از واژگان دخیل در زبان عرب که در قرآن آمده است سخن می گوید، برای سخنش عنوان «سخن در باب حروفی که واژگان عرب و غیر عرب از دیگر ملتها در آن هماهنگ است» «۶» می‌نهد. وی بعد از شمردن روایتهایی که برخی واژگان بیگانه [عجمی را در بر دارد می گوید: «پس در آنچه از احرف و امثال آن یادآور شدیم، محال نیست که احرفی (______________) ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۴۷. (۲) همان، ص ۵۲. (۳) همان، ص ۵۵. (۴) حج (۲۲)، بخشی از آیه ۱۱: و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل می‌پرستد ... (۵) ابن جریر الطبری، تفسیر الطبری، ج ۱، ص ۷۰. (۶) همان، ص ۱۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۰ عربی باشند که برخی از آن غیر عربی [عجمی است و یا حروفی حبشی باشند که برخی از آن، عربی است زیرا استعمال آن در هر دو امّت وجود داشته است.» «۱». پس مراد از «حرف» در این جا کلمه‌ای مشترک است. همچنین ابن جنّی را می‌بینیم که حرف را بر ساختارهای قیاسی صرفی در کلام عرب اطلاق می کند هر چند این ساختارهای صرفی را تلفظ ننموده باشد» «۲». ابن قتیبه بسیاری از این معانی مختلف در این سخن موجزش خلاصه کرده است که «حرف بر مثالهایی قطعی از حروف قاموس، بر یک کلمه واحد، بر کلمه به معنای کلی، بر خطبه کامل و بر تمام قصیده اطلاق می‌شود» «۳». آنچه که آوردیم معانی قاموسی و اصطلاحی «حرف» بود که دانشمندان بعدی، به تمامی یا به بعضی از آنها پای بند بوده‌اند، از جمله مکّی بن ابیطالب در کتاب «الإبانة عن معانی القراءات» «۴» و ابن جزری در کتاب «النّشر فی القراءات العشر» «۵» کتاب «الابانة» متنی در دفع شبهه‌های زیادی به شمار می‌آید که برخی از آن شبهات را در خلال بحث تاریخ قرآن آورده‌ایم. با نظری دقیق به این اطلاقات، بدون نظر به اطلاق نحوی حرف، می‌بینیم که همگی به یک مفهوم باز می گردند، همسان مفاهیم لغوی که به یک مفهوم مشترک باز می گردند. در معانی حرف به «وجه، قرائت و لهجه» تنها تفاوت در عناصر آوایی یا معنایی آنهاست بدین معنا که

وجهی در قرائت با وجهی دیگر در آوا و معنا مباین است چنان که قرائتی از قرائت دیگر به واسطه وجود دسته‌ای از اختلافات وجوه قرائتی متمایز می گردد و لهجه‌ها هم از لهجه‌های دیگر به میزان در برداشتن ویژگیهای آوایی و معنایی از هم متمایز می‌شوند. با وجود این، قدر جامع بین معنای حقیقی و اطلاق مجازی این معانی، همان طرف و سمتی بودن، می‌باشد که هر دو جنبه معنایی، نمایانگر وجهی مشخص به طور خاص یا عام هستند. در پایان این بررسی، به دیدگاه خود در معنای «حرف» در حدیث رسول [ص : «قرآن بر (________________________ ۱) ابن جریر الطبری، تفسیر الطبری، ص ۱۷. (۲) عثمان بن جنی، الخصائص، ج ۱، ص ۳۶۰. (۳) محمد بن عبد اللّه بن مسلم ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۷. (۴) این کتاب با تحقیق دکتر عبد الفتاح شلبی چاپ شده است. (۵) این کتاب با تحقیق و بازبینی مرحوم شیخ علی محمد الضباع منتشر شده است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۱ هفت حرف نازل شده است» اشاره می کنیم. در این حدیث معنای «حرف» همان «وجه» است که با وجهی دیگر متفاوت می‌نماید چه در بردارنده تفاوت لهجه‌ای و به طور کلی تفاوت در سطوح بیانی می‌باشد. این همان معنایی است که از مقایسه روایتهایی که برای حدیث در ضمیمه آورده‌ایم، استنباط شده است.

تحوّل در معیارهای صحت و شذوذ (روایت حروف و شذوذ)

تحوّل در معیارهای صحت و شذوذ (روایت حروف و شذوذ) شرح احوال نویسان قاریان در شرح حال قاریان به این سوگرایش داشته‌اند تا بین دو سطح از سطوح دریافت قرائت قاری تمیز دهند. ۱- دریافت قاری از طریق «عرض» و «سماع» و ادای آن (). ۲- دریافت از طریق «روایت». بسیاری از این شرح حال نویسان به سطح نخست دریافت قاری، «قرائت» و به سطح دوم دریافت وی «حروف» گفته‌اند. در شرح حال بسیاری از قاریان صحابه مثل «انس بن مالک» «۱»، «حذیفة بن یمان» «۲»، «عبد اللّه بن زبیر» «۳»، «سعد بن ابی وقاص» «۴»، «عبد اللّه بن عمر بن خطاب» «۵»، «عبد اللّه بن عمرو بن عاص» «۶»، «عمر بن خطاب» «۷»، «معاذ بن جبل» «۸» و «معاویة بن ابی سفیان» «۹» روایت حروف قرآن آمده است. بدون شک روایت حروف تنها بر این افراد محدود نمی‌شود بلکه به غیر از اینها، افراد زیاد دیگری نیز بوده‌اند در میان تابعین هم افراد زیادی چون «ابن شهاب زهری» «۱۰»، «زید بن (________________________ ۱) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۱۷۲. (۲) همان، ص ۲۰۳. (۳) همان، ص ۴۱۹. (۴) همان، ص ۳۰۴. (۵) همان، ص ۴۳۷. (۶) همان، ص ۴۳۹. (۷) همان، ص ۵۹۱. (۸) همان، ج ۲، ص ۳۰۱. (۹) همان، ص ۳۰۳. (۱۰) همان، ص ۲۶۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۲ اسلم»، بنده آزاد شده عمر بن خطاب «۱» «سعید بن مسیّب» «۲»، «محمد بن سیرین» «۳»، «ضحاک بن مزاحم» «۴»، «طاووس بن کیسان» «۵»، «عطاء بن یسار» «۶» و «قتادة بن دعامة سدوسی» «۷» هستند که از اینان هم روایت حروف قرآن آمده است. همچنین در میان قاریان برجسته، کسانی را می‌بینیم که از آنها هم حروف قرآن روایت شده است مثل «حمزة الزیّات» «۸»، «خلف بن هشام اسدی» «۹»، «علی بن حمزه کسایی» «۱۰» و «یعقوب حضرمی» «۱۱». به ندرت از دریافت «حروف» به «قرائت» تعبیر می‌شود بلکه حروف همان روایت است نه بیشتر. گویی حروف، وجوهی هستند که در آنها مجرد علم و روایت کافی است بدون این که در آن اقراء و سماع باشد؛ حتی در رابطه با قاریان دهگانه، تفکیک روشنی می‌یابیم بین قرائتهایی که از آنها به صورت «عرض»، «سماع» و «ادای» آن، اخذ شده و بین حروف که از اینان رسیده است. این ملاحظه در واقع ما را به حقیقتی تاریخی سوق می‌دهد که تقریبا می‌توان به آن اعتقاد یافت که در نسل اول یعنی نسل صحابه، حروف به معنای چیزهایی خارج از قرائت عمومی بوده است مثلا وقتی ابن مسعود برای برخی «عتّی حین» قرائت می کرد، از جانب او حرفی خارج از قرائت عمومی که در آن زمان قرائت و لهجه قریش بود، به حساب می‌آمده است. این مطالب [حروف با تأکید بیشتر بعد از نوشته شدن مصحف عثمان مطرح شد چنان که حروف آمده از طریق کسانی که از صحابه گرفته بودند، به این اعتبار که روایاتی هستند تا به احتمالات رسم الخط عثمانی افزوده

شونـد، شـروع به گردآوری شـد. تـابعین هـم این حروف را بـه تـابعین بعـد از خـود [تـابعین تـابعین نقـل می‌کردنـد کـه در (____۱) ابـن الجزری، غایـهٔ النهایـهٔ فی طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۹۶. (۲) همان، ص ۳۰۸. (۳) همان، ج ۲، ص ۱۵۱. (۴) همان، ج ۱، ص ۳۳۷. (۵) همان، ص ۳۴۱. (۶) همان، ص ۵۱۳. (۷) همان، ج ۲، ص ۲۵. (۸) همان، ج ۱، ص ۲۶۱. (۹) همان، ص ۲۷۲. (۱۰) همان، ص ۵۳۵. (۱۱) همان، ج ۳، ص ۳۸۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۳ میان آنها قاریان مشـهوری بوده‌اند. همان‌گونه که ذکر آن رفت. بدیهی است که مـدلول (حروف) در روزگـار گذشـته- روزگـار صـحابه و تابعین- به معنای ضـعف یا شـذوذ در روایت نبوده است بلکه گاهی (حرف) صـحیح و گاهی هم ضـعیف و شاذ بوده است. امّا می‌بینیم وقتی (حروف) به نسل قاریان یعنی صاحبان مکاتب قرائی رسید، مـدلول آن گسترش یافت و چنین معنا می‌داد: یا روایت حروف منفرد آمده است و تحت قاعده‌ای از قواعد کلی نیست مثل اماله که در این صـورت در کتابهـای قرائـات (فرش الحروف) بحث می‌شود و یـا روایت حروف از گرایش کلّی قـاری در چگونگی قرائتش [اختیار] خارج است ولی قاری آن را روایت کرده است بنابراین اگر گفته می‌شود حروف حمزه مراد، روایتهای رسیده از اوست که از روش قرائت وی خارج است. این، همان شـذوذ نسبی در قرائت است. از چیزهایی که این شذوذ نسبی را توضیـح می‌دهد، سـخن قـاری‌ای چون نـافع بن ابی نعیم یکی از قاریـان هفتگانه و قاری مردم مـدینه (در گذشـته به سال ۱۶۹ ه. ق) است. در شـرح حـال او نیامـده است که از او چیزی از حروف قرآن روایت شـده باشـد بلکه از او «قرائت» اخذ شده است وی روش خود در چگونگی جمع قرائت خود را چنین شـرح داده است: «بر هفتـاد یا هفتاد و دو نفر از تابعین قرائت کردم. اگر دو نفر بر قرائتم جمع می‌گشـتند، آن را اخـذ کرده و اگر یکی از این دو به بیرون می‌رفت، آن قرائت را رهـا می‌کردم، تـا این که این قرائتهـا را به هم جمع نمودم» «۱». این متن، به طور کامـل بین قرائت مقبول و قرائت شـاذ در نزد نـافع فرق می‌نهـد. قرائت شـاذی که نـافع آن را رهـا کرده است بر اسـاس «روایت» است که میزان درسـتی این روایت، بسـته به اجتمـاع تـابعین بر آن یـا تفرد یکی از اینـان به چنین روایتی است بنـابراین این گونه روایتهـای مفرد، روایـاتی آحـاد یـا حروفنـد که در نظر نـافع فقط روایت می‌شونـد نه قرائت. با این همه، گاهی چنین روایتهای آحـاد یـا حروف، در نزد دیگر قاریـان غیر از نـافع، داخـل در قرائت محسوب می‌شود. در این سـخن نـافع، ملاـحظه می‌شود که وی وصف شاذ را به روایت واحـد اطلاق____

(۱) یوسف بن جبارهٔ الهذلی، الکامل فی القراءات، نسـخه استنساخی از یک نسـخه خطی قدیمی در رواق المغاربهٔ، که در کتابخانه شیخ عامر عثمان موجود است. بخش اول، (فضل قاریان هفتگانه و تابعان آنها). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۴ می‌کند، بـدون این که مبنای شـذوذ را در مخالفت با مصحف عثمان قرار دهـد، هر چنـد که در عمل موافقتی اساسـی و ضـمنی با مصـحف عثمانی دارد. چه بسا سخن نافع از قدیمی‌ترین متونی باشد که به شذوذ قرائت اشاره دارد و برای آن معیاری وضع نموده است. معیار «اسـناد» تنهـا معیـار درستی قرائت یـا شاذ بودن آن به مـدت طولانی در حـدود رسم الخط عثمانی بوده است، تا جایی که هارون بن موسـی، ابو عبد اللّه اعور عتکی بصری (در گذشته به سال ۲۰۰ ه. ق.) بنا به گفته سجسـتانی، در قرائتهای شاذ تخصّص داشته است. ابو حاتم می‌گوید: «نخستین کسـی که در بصره وجوه قرائتها را شنید [سماع و آن را تألیف نمود و درباره قرائتهای شاذ و «اسناد» آن تحقیق و بررسـی نمود، هارون بن موسـی اعور، از قاریان بوده است» «۱». بـا نگـاهی به عملکرد هارون در بالا و در پرتو آنچه که از نافع گذشت، می‌یابیم که هارون نخستین کسـی نبوده که معیار «اسـناد» برای شـناخت میزان صـحت یا شذوذ قرائت را بررسی نموده باشد بلکه وی نخستین کسـی بوده که این کار را در بصره انجام داده است دلیل این مطلب هم در کتاب «نزههٔ الالبّاء» و «انباه الرواهٔ» است که بهترین شـرح حال را از هارون آورده‌انـد هرگز ذکر نکرده‌انـد که وی نخستین کسـی بوده که قرائتهای شاذ را تألیف کرده است چه نویسـندگان این دو کتاب، بسیار علاقه‌منـد به ثبت چنین پیشـینه‌ای، اگر برای وی وجود داشـته، بوده‌انـد. علاوه بر این، دو نکته دیگر هم وجود دارد: ۱- هیچ کس برای او تألیفی مشـخص در این موضوع ذکر نکرده است. ۲- با توجه به وصف اهتمام وی

در بررسی قرائتهای شاذ، مجموع آنچه که از روایات قرائتهای شاذ از او در منابع ما رسیده، واقعا اندک است یعنی حدود چهل و دو روایت کـه بیش از نیمی از آن، از ابـو عمرو بن علاء رسیده است. آنچه که هـارون روایت کرده است ویژگی مشخصـی نـدارد و انتظار ما این بود که از او بیش از اینها، روایات و آثار می‌یافتیم. دکتر مصـطفی مندور، با نگاه به سـخن ابو حاتم، دچار شبهه شده و چیزهای شـگفتی از (____ ۱) ابن الجزری، غایهٔ النهایهٔ فی طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۳۴۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۵ آن استخراج کرده است. او می گوید: «ابو حاتم سجستانی (در گذشته به سال ۲۵۰ ه. ق./ ۸۶۴ م) می گوید: هارون بن موسی (در گذشته به سال ۱۷۰ ه. ق/ ۷۶۸ م) نخستین کسی است که به تحقیق و گردآوری قرائتهای شاذ در بصره پرداخته است. این خبر بدون شک، خبری اساسی است امّا ما نمی‌دانیم که هـارون بر چه اسـاس کـارش را شـروع کرده است؟ آیـا از دیـدگاه لغوی یا یک قاری و یا یک فقیهی که در پی تمایز بین متون قرآنی و غیر قرآنی است کار خود را شـروع نموده؟ همچنین نمی‌دانیم آیا این کار در دیگر شهرها نظیری داشته است؟ چه بسا بتوان این گونه گمـان برد که هـارون، این روایتها را همچون یـک لغوی بررسـی کرده که شـذوذ و نـدرت این روایتهـا نظر وی را جلب نموده است. پیـداست این قرائتهـا از آن جهت «شـاذ» نامیـده شده‌انـد که به طریق واحـد نقـل شده‌انـد» «۱». آشـفتگی و پریشانی در انـدیشه‌های این متن و در تـألیف این افکـار کاملا ـ پیـداست و نیازی به بحث نـدارد. حقیقت آن است که دو معیار موافقت با رسـم الخط و سـند صـحیح، نمی‌توانند بر صحت یا شذوذ قرائت حکـم کنند. نیاز به حفظ متن قرآن از خطا و انحراف زبانی از همان دوره نخسـتین که به روزگـار عمر بن خطـاب بـاز می گردد، ضـروری می‌نمود چنـان که خبر زیر هشـداری است به آغـاز این انحراف که ضرورت بررسـی آن را می‌طلبـد. هذلی در «الکامل» روایت کرده است که عربی بادیه نشـین در روزگار عمر شـنید که کسـی چنین قرائت می کرد: أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ (به کسر رسـول) و می گفت: من بیزارم از کسـی که خداونـد از او بیزار است. چـون او را نزد عمر آوردنـد بـه عمر گفتـه شـد: اعرابی مرتـد شـده اسـت: عمر گفـت: نه، بلکه آن اعرابی چیزی گفته است ... پس پرسـید: چـه گفته است؟ بادیه‌نشـین به او گفت: «شـنیدم که أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ قرائت می کرد. بنـابر این [قرائت، خداونـد از مشـرکان بیزار اسـت امّـا چگـونه از پیـامبرش بیزار باشـد؟ عمر گفـت: ای اعرابی! خـدا و (____ ۱) ر. ک: مصـطفی منـدور، رسـالهٔ الشواذ، صص ۲۵- ۲۶. قبلا گفتیم که وفات هارون بن موسـی در سال ۲۰۰ هجری قمری بوده است و این رای به نظر مـا بهتر است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۶ رسولش هر دو بیزارنـد. پس عرب بادیه نشـین گفت: خدا و رسولش راست می گویند.» «۱». بنابر این برای ما روشن می‌شود که سلامت قرآن از خطای نحوی، مقیاسی برای ردّ یا قبول قرائت از همان روزگار نخست بوده است. این معیـار محـل بحث و منـاقشه بین اصـحاب رسول خـدا [ص و تـابعین نبوده است بلکه در روزگارشان تنها معیار مطلق بوده است اگر برای آنهـا ممکن بود که در پـای بنـدی به رسم الخط یا اخـذ یا ردّ قرائت، به خاطر واحـد بودن روایتش، اختلاف داشـته باشـند ولی امکان آن نبوده که در ردّ آنچه که با قواعد عربی مخالفت داشـته است، اختلاف ورزند زیرا قواعد عربی که در ذوقشان به آن عـادت کرده بودنـد، نشـانه‌ای است که به رسم الخط یا روایتی، مستند نیست. بـدون شک نخستین تلاشـها در وضع علم نحو برای کمـک به موالی به طور خـاص و عربها به طور عام در ضـبط درست تلفظ قرآن بوده است هر چنـد که روایتها و داستهایی در خصوص آغاز این علم آمده است «۲». با این همه، با گذشت زمان و پیدایش مکاتب نحوی در بصـره، کوفه و دیگر مراکز فرهنگی عربی- اسـلامی، تغییری در نگرش به معیـار همـاهنگی بـا قواعـد عربی رخ نمود، به طوری که نحویان، وجوه قرائتی روایت شـده از سوی قاریـان را به خـاطر مخـالفت بـا قواعـد نحوی‌ای که وضع کرده بودنـد، در اشـتباه می‌دیدنـد و قاریان هم نحویان را به مسـخره می گرفتنـد و منزلت قواعـد نحوی را پایین می‌آوردند چه این قواعد نمی‌تواند در برابر آنچه که از روایت صـحیح ثبت شده، حجت باشـد در خصوص این اختلافهـا، مثالهـای فراوانی وجود دارد که مشـهورترین این مثالهـا مربوط به قرائت ابو عمرو بن علاء در (الی

بارئکم) (به سکون) است که قاریان این گونه روایت کرده‌اند ولی به نظر نحویان، قرائت ابو عمرو به اختلاس است «۳» (۲).

(____ ۱) الهذلی، الکامل فی القراءات، بخش پنجم، کتاب الامالهٔ، قفطی آورده است که این حادثه در روزگار زیاد بوده است (علی بن یوسف القفطی، انباه الرواهٔ علی انباه النحاهٔ، ج ۱، ص ۵). (۲) علی بن یوسف القفطی، انباه الرّواهٔ علی انباه النحاهٔ، ج ۱، صص ۴- ۲۴. (۳) ر. ک: عبد الصبور شاهین، اثر القراءات فی الاصوات و النحو العربی، ابو عمرو بن العلاء، فصول ۲، ۳ و ۴ از بخش چهارم. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۷ از دیگر مثالها، نمونه بعدی است که به منظور دقّت بیشتر در مسأله، آن را بیان کرده و بدان اکتفا می‌کنیم. یحیی بن وثّاب، اعمش و حمزه آیه ۲۲ سوره ابراهیم (بمصرخیّ) «۱» را به کسر یاء (بمصرخیّ) قرائت کرده‌اند. در این جا اختلاف را به صورت کامل، چنان که ابو حیان به تصویر کشیده است، می‌آوریم، او می‌گوید: «بسیاری از نحویان به این قرائت اشکال می‌گیرند. فرّاء می‌گوید: شاید این قرائت ناشی از اشتباه قاریان باشد، چون کمتر کسی از آنها از اشتباه در امان است و شاید پنداشته شده که (باء) در «بمصرخیّ» حرف جر برای همه کلمه است و (یای) متکلم از آن بیرون می‌باشد (۳). ابو عبید می‌گوید: قاریان در چنین قرائتی در اشتباهند و پنداشته‌اند که (باء) موجب کسره ما بعدش [مصرخیّ می‌گردد. اخفش می‌گوید: این [جر تمام مصرخی به باء] را از عربها و نحویان نشنیده‌ام. زجاج می‌گوید: این قرائت نزد همه نحویان زشت و ناپسند است و هیچ وجهی جز وجه ضعف ندارد. نحّاس می‌گوید: این مطلب اجماعی است و جایز نیست که کتاب خدا را بر قرائتهای شاذ حمل کنیم. زمخشری می‌گوید: این قرائت ضعیف است و قاریان آن به این شعر استشهاد کرده‌اند: قال لها هل لک یا تافیّ قالت له ما أنت بالمرضیّ (۴) [زمخشری می‌گوید] گویی قاری چنین قرائتی یای اضافه [متکلم را ساکن، تقدیر نموده است و چون قبلش یای ساکن [یای جمع قرار دارد به منظور دفع التقای ساکنین، آن را کسره داده است [حرکت کسره بنابر اصل التقای ساکنین ولی این سخن درست نیست چون یای اضافه در هر جا که ما قبلش «الف» باشد همیشه مفتوح است مثل (عصای) تا چه رسد به این که ما قبلش (یاء) باشد [که باز هم مفتوح می‌گردد]. اگر بگویی یای اول [جمع به خاطر ادغام به منزله حرف صحیح تلقی شده است که گویی یای اضافه بعد از حرف صحیح، ساکن شده است و بنابر اصل به کسره تلفظ شده است. می‌گویم: این قیاس، قیاس نیکویی است امّا کاربرد شایع [فتح یای اضافه که به منزله خبر متواتر است کاربرد چنین قیاسهایی را

(____ ۱) ابراهیم (۱۴)، بخشی از آیه ۲۲، ... ما أَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِیَّ ... من فریادرس شما نیستم و شما هم فریادرس من نیستید ... تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۸ ضعیف می‌کند.» ابو حیان در ادامه بحث [در مقام دفاع از قرائت مصرخیّ می‌گوید: «امّا این که زمخشری گفته است که قاریان به بیتی مجهول استشهاد کرده‌اند، باید گفت دیگران ذکر کرده‌اند که این بیت از «اغلب عجلی» است و همانند ساختار چنین قرائتی در زبان بسیاری از مردم تا به امروز باقی مانده است چنان که می‌گویند «ما فیّ افعل کذا ... [اشتیاقی به انجام (کاری یا چیزی ...) ندارم . امّا آن تقدیری که زمخشری گفت، توجیه فرّاء است که زجّاج آن را از او ذکر کرده است. در خلال کلام زمخشری آمده «حیث قبلها الف در هر جا که ما قبلش «الف» است» که نمی‌دانم آیا «حیث» به جمله‌ای که ابتدای آن ظرف است اضافه می‌شود! مانند قعد زید حیث أمام عمر و بکر. از این رو به کار بردن چنین استعمالی نیاز به «سماع» دارد. امّا درباره سخن زمخشری که گفت: یای اضافه در هر جا که ما قبلش «الف» باشد، همیشه مفتوح است؛ باید گفت: سکون «یاء» بعد از «الف» هم روایت شده است و قاریان آن را قرائت کرده‌اند مثل «محیای» [کسره برای دفع التقای ساکنین است . راهی را که نحویان رفته‌اند و نسلهای بعدی هم از آنان پیروی کرده‌اند، شایسته توجه نیست لذا جایز نیست گفته شود: این قرائت، نادرست است چنان که حسین جعفی، با یادآوری اشتباه دانستن نحویان، قرائات قاریان را، در این خصوص از ابو عمرو بن علاء پرسید و ابو عمرو گفت: این قرائت جایز است. همچنین وی گفته است: مهم نیست که به حرکت کسره باشد یا فتحه. باز از او نقل شده است که قرائت به

«کسره» خوب است و نیز از وی نقل شده است که گفت: قرائت به کسره جایز است ولی در اعراب چنین نیست». بنابر این هیچ توجهی به عدم قبول این قرائت از سوی ابو حاتم که ابو عمرو قرائت آن (کسر) را نیکو شمرده، نمی‌کنیم چون ابو عمرو از پیشوایان لغت، نحو و عربی فصیح و نژاده است که این قرائت را جایز دانسته و آن را نیکو شمرده است. شاهد دیگر بر این قرائت بیت نابغه ذبیانی است که روایت کرده‌اند: علیّ لعمرو نعمهٔ، بعد نعمهٔ لوالده، لیست بذات عقارب (۵) به کسر یاء در «علیّ»» «۱». (__________) ۱) ابو حیّ_ان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۴۲۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۴۹ جالبترین نکته در این گفتگوی علمی دقیق، مناقشه ابو حیان با زمخشری است که وی را در سبکش به دام افکنده و به وی طعنه زده است و اظهار داشته که وی در تفسیرش حرف جدیدی ندارد و تنها از قرّاء نقل قول می‌کند. از خلال آن نزاع علمی- تاریخی جالب، تصویری هم از نگرش نحویان به قاریان به ما ارائه می‌شود. در بازگشت به گفتارمان درباره معیارهای قرائت و تحوّل آن در خلال مراحل تاریخ قرآن، بایسته است یادآور شویم که شرطهای سه گانه قرائت صحیح در نظر ابن جزری مد نظر نیست. این سه شرط عبارتند از: «۱- موافقت با قواعد عربی و لو به وجهی ۲- موافقت با یکی از مصاحف عثمانی و لو به احتمال ۳- صحت سند. «۱»». ولی باید گفت که این تقسیم‌بندی امری تازه نیست که به وسیله متأخران ساخته شده باشد بلکه چنان که دیدیم، از قدیم مطرح بوده است. نهایتا می‌توان گفت که چیزی جدید در این سه شرط وجود ندارد مگر آنچه که در دو شرط نخست با قید («و لو به وجهی» و «و لو به احتمال») آمده است. امّا اصول کلی سه گانه بالا در گذشته هم مورد اتفاق بوده و بدان عمل می‌شده است (۶). ابن جزری تأثیر این شرایط را به طور جمعی و فردی در قرائتها بررسی کرده است و یادآور شده که وقتی این شرایط با هم باشند، قرائت متواتر یا صحیح است، چه قرائت قاریان هفتگانه باشد و چه قرائت غیر اینان، و وقتی که شرط اول و سوم، بدون شرط هماهنگی با رسم الخط، در قرائتی جمع گردند، قرائت شاذ می‌گردد وی با تمثیل به آنچه که از ابو درداء و عمرو بن مسعود و دیگران آمده، می‌گوید: این قرائت امروزه شاذ نامیده می‌شود چون از رسم الخط مصحف اجماع شده خارج است، هر چند که سند آن صحیح باشد بنابر این قرائت به آن جایز نیست چه در نماز و چه در غیر نماز» «۲ (__________». ۱) ابن الجزری، النّشر، ج ۱، ص ۹. (۲) شمس الدین محمد بن الجزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، صص ۱۵- ۱۷ و نیز: شیخ احمد بن محمد بن عمر تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۰ بدیهی است قرائتی که تنها دو شرط نخست در آن جمع شود، روایت آن ضعیف به حساب می‌آید و از باب توسع بر آن، شاذ هم اطلاق می‌شود. امّا اگر قرائت، نقلی نداشته باشد، آن قرائت شاذ نیست بلکه قرائتی دروغ است و کسی که عملا چنین روایتی را آورد کافر است هر چند که با معنا و رسم الخط یا یکی از آنها موافقت داشته باشد «۱». ابو عمرو بن حاجب می‌گوید: «امّا تبدیل «اتنا» به «اعطنا» و «سوّلت» به «زیّنت» و امثال آن، شاذّ به حساب نمی‌آیند بلکه شدیدا حرام است و تنبیه بر آن سخت‌تر و منع از آن واجب‌تر می‌باشد.» «۲». در پرتو این مطلب، قرائت به «قیاس مطلق» صحیح نیست چه قرائت چنان که معروف است، «سنّتی» است که از منبع نخستین آن گرفته شده است [و باید همان گونه که فرا گرفته‌اید، قرائت کنید] لذا بسیاری از پیشوایان قرائت مثل نافع و ابو عمرو می‌گویند: «اگر نبود که همان طور که قرائت کردم، باید قرائت کنم، چنین و چنان قرائت می‌کردم» «۳». امّا اگر قیاس بر اجماع یا اصلی تکیه داشته باشد، به هنگام عدم وجود نص و ابهام در وجه ادای قرائت، به این قیاس روآورده می‌شود و از مواردی می‌گردد که پذیرش آن جایز است و شایسته نیست که ردّ گردد؛ بخصوص در مواردی ضروری و مورد نیاز که وجه مرجّح قرائت را تقویت کرده و بر توانایی وجه صحیح قرائت یاری می‌رساند. لکن آنچه ذکر شد قیاس به معنای اصطلاحی آن نیست «چون در حقیقت نسبت جزئی به کلی است مثل آنچه که در تخفیف برخی از همزه‌ها برای اهل ادای آن، اختیار شده است.» «۴» (۷) بدین ترتیب می‌توانیم بر موضع ابو الحسن بغدادی معروف به «ابن شنّبوذ» (در گذشته __________ملقب به شهاب الدین خفاجی (در

گذشته به سال ۱۰۶۹ ه. ق.)، رسالهٔ فی القراءهٔ بالشاذ، ص ۶۷. نسخه خطی شماره ۳۳۱، مجموعه‌های تیمور. (۱) ابن الجزری، منجد المقرئین، ص ۱۷. (۲) همان، ص ۱۸. (۳) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۱۷ [قیاس مطلق بدین معناست که اصلی در قرائت ندارد تا به آن رجوع گردد و در چگونگی ادا بر آن تکیه شود]. (۴) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۱ به سال ۳۲۸ ه. ق.) و ابو بکر بغدادی معروف به «ابن مقسم» (در گذشته به سال ۳۵۴ ه. ق.) حکم کرد که هر یک موضعی متناقض با دیگری داشته است. پس از این مقدمه، باید گفت که ابن شنّبوذ به جواز قرائت مخالف با رسم الخط تا زمانی که روایت آن صحیح باشد، اعتقاد دارد. ابن جزری در شرح حال وی به چند قرائت او اشاره کرده و گفته است: «آنچه که بر ابن شنّبوذ در جلسه‌ای با حضور وزیر، ابو علی بن مقله، و ابن مجاهد و گروهی از دانشمندان و قضات ایراد گرفته شد و علیه وی حکم شد و او را بعد از اعترافش به آنچه قرائت کرده، به توبه واداشتند؛ این قرائتها بود: (فامضوا الی ذکر اللّه) «۱»، (و تجعلون شکرکم انّکم تکذّبون) «۲»، (کلّ سفینهٔ صالحهٔ غصبا) «۳»، (کالصّوف المنفوش) «۴» فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ «۵». (تبّت یدا ابی لهب و قد تبّ) «۶»، (فلمّا خرّ تبیّنت الانس انّ الجنّ لو کانوا یعلمون الغیب ما لبثوا حولا فی العذاب المهین) «۷»، و الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی «۸»، (فقد کذّب الکافرون فسوف یکون لزاما) «۹»، (و ینهون عن المنکر و یستعینون اللّه علی ما اصابهم و اولئک هم المفلحون) «۱۰»

(۱) نک: جمعه (۶۲)، بخشی از آیه ۹: [فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ (۲) نک: واقعه (۵۶)، بخشی از آیه ۸۲: [وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَکُمْ ...] (۳) نک: کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۹: [... کُلَّ سَفِینَةٍ غَصْباً] (۴) نک: قارعه (۱۰۱)، بخشی از آیه ۵: [... کَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (۵) نک: یونس (۱۰)، بخشی از آیه ۹۲: [... فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ ...] (۶) نک: مسد (۱۱۱)، آیه ۱: [... أَبِی لَهَبٍ وَ تَبَ (۷) نک: سبأ (۳۴)، بخشی از آیه ۱۴: [فَلَمَّا خَرَّ تَبَیَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ الْغَیْبَ ما لَبِثُوا فِی الْعَذابِ الْمُهِینِ ... پس چون [سلیمان فرو افتاد برای جنّیان روشن گردید که اگر غیب می‌دانستند، در آن عذاب خفّت بار [باقی نمی‌ماندند]. (۸) نک: لیل (۹۲)، آیه ۳: [وَ ما خَلَقَ الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی . (۹) نک: فرقان (۲۵)، بخشی از آیه ۷۷: [... فَقَدْ کَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ یَکُونُ لِزاماً]. (۱۰) نک: آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۰۴: [... وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . در «طبقات القراء» (و یستغیثون) آمده که چنین چیزی نقل نشده است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۲ و «فساد عریض» «۱». این رخداد در ربیع الاخر سال ۳۲۳ هجری قمری بود که ابن شنّبوذ نسبت به وزیر، قاضی و ابن مجاهد به درشتی سخن گفت و به آنها نسبت کم دانشی داد و بیان داشت که آنها چون او در پی دانش، مسافرتها نرفته‌اند لذا وزیر به زدن وی فرمان داد و هفت ضربه شلاق به او زده شد و او هم وزیر را نفرین کرد که خداوند دستانش را قطع کناد و امورش پریشان نمایاد. آن گاه وزیر او را بر قرائتهایی که کرده، آگاه ساخت و قرائتهای زشت و ناپسند وی را رد کرده و او را به اجبار از چنین قرائتهایی توبه داد.» «۲». (۸) آنچه که در این قرائتها ملاحظه می‌کنیم، آن است که همگی آن از ابن مسعود است جز قرائت آیه ۸۲ از سوره واقعه که قرائت علی [ع است «۳» و قرائت آیه ۷۳ از سوره انفال که از ابیّ می‌باشد «۴». در این جا ما در پی مناقشه درستی یا نادرستی موضع ابن شنبوذ و درستی و نادرستی اقدام وزیر، ابن مقله، نسبت به وی نیستیم، چون وضعیت و شرایط آن روزگار چنین بوده است امّا آنچه که ما در این جا می‌گوییم این است که این موضع‌گیری از ابن شنبوذ از سر بی‌اعتنایی به قرآن نبوده است بلکه آن گونه که پیداست عکس العملی بوده است که در درونش به وجود آمده است زیرا در آن زمان می‌دید که ابن مجاهد که در نظر او، از وی پایین‌تر است، در میان مردم بالاتر قرار گرفته است هر چند که آنچه از ابن مجاهد بر شمرده شده است، در نظر معاصران وی نادرست بوده و مردم را با تقسیم‌بندی قرائتهای هفتگانه دچار این توهّم کرده که قرائاتی پایین‌تر از این قرائتها، شاذ می‌باشند، لذا ابن شنبوذ، محاکمه گران خود را به جهل و ناتوانی در طلب علم متّهم می‌کند و به خود دو فضیلت [کثرت علم- سفر در طلب علم نسبت می‌دهد. گویی در همان زمان به مردم تأکید می‌کرده که قرائتهای هفتگانه ابن مجاهد به تنهایی صحیح نیست بلکه نزد وی چیزهایی [قرائتهایی است که از حیث صحّت نقل با آن برابری می‌کند هر چند که کاملا با رسم الخط مخالفت داشته باشد. پیداست

(____۱) نک: انفال (۸)، بخشی از آیه ۷۳:

[... وَ فَسادٌ کَبِیرٌ]. (۲) ابن الجزری، غایهٔ النهایهٔ فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۲. (۳) آرتور جفری، ماتریال، ص ۱۹۱. (۴) همان، ص ۱۳۳. دربـاره بقیه روایتها به مصـحف ابن مسـعود در نوشـته آرتور جفری (ماتریال) مراجعه شود. تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۵۳ این گونه روایتها [روایتهای ابن شـنبوذ] شاذ نامیده می‌شود «۱». امّـا ابن مقسم به جواز قرائت آنچه که موافق با رسم الخط باشـد، هر چنـد که نقل نشده باشد، اعتقاد دارد، بدون تردید چنین روشـی، دروغ بسـتن به قرآن است و به خلق وجوه دروغین منجر می‌شود «۲». بنابر این از همان نخست، موضع این دو نفر بر ردّ یکی از معیارهای سه گانه مبتنی بود. اولی [ابن شـنبوذ] شرط موافقت با رسم الخط را ردّ کرد و دومی [ابن مقسم شـرط نقل را؛ امّا هر دو به شـرط موافقت با قواعـد عربی اتفاق دارند، چون در حقیقت، موافقت با قواعد عربی، معیاری است که در اساس به اعجاز بیانی قرآن مربوط می‌شود و هر دو علی رغم موضـعشان، علاقه‌مندند تا به این جنبه دست نیازند. ابن جزری، ابن شَنّبوذ را چنین توصـیف کرده است: «وی شـیخ قاریان در عراق، استاد برجسته و از کسانی اسـت که برای فراگیری قرائتهـا، سـرزمینها را گشـته است. وی ثقه و پرهیزگـاری اهـل علم است.» «۳». ابـن مقسـم را هم دانی چنین توصـیف کرده است: «وی به ضبط و درستی مشهور است. وی فردی است عالم به قواعد عربی و حافظ لغت که در علوم قرآن نیکو تـألیف‌گری است» «۴» (۹) آنچـه کـه بـاقی مانـده رای ابـو العلاـء معرّی، در ایـن بـاره اسـت کـه آن را بیـان می‌کنیـم او می‌گویـد: «دانشـمندان دربـاره قرائتهای ناپسـند و نکوهیـده دچار اختلاف گشـته‌اند. برخی بر تخطئه کردن پیشـینیان جسارت یافته‌انـد و برخی چنین نمی‌کننـد بلکه برای هر قرائتی توجیهی دارند هر چند که این توجیه از قواعد عربی به دور باشد. آنان که اشـتباه و غلط راویان را در نقـل قرائتهـا جایز دانسـته‌اند، چنین اسـتدلال می‌کننـد: «در میان کسانی که قرائتها را نقل کرده‌انـد کسانی بوده‌انـد که روزگار فصاحت را درک نموده‌اند از این رو قرائتها را چنان که باید، آورده‌اند و گروهی نیز بوده‌اند که به فصاحتی نرسیده و به معیار عربی آگـــاهی نیافته‌انـــد لـــذا دچـــار تـــوهّم و خطـــا شده‌انـــد کـــه البتـــه فرزنـــد آدمی از خطـــا مـــبرّا نیســـت» «۵».

(____۱) ابن الجزری، منجـد المقرئین، ص ۱۶. (۲) همان، ص ۱۷. (۳) ابن الجزری، غایـهٔ النهایـهٔ فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۲. (۴) همان، ص ۱۲۳. (۵) ابو العلاء المعرّی، رسالهٔ الملائکهٔ، ص ۲۰۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۴

شبهه‌ای پیرامون رسم الخط (وجوه تصحیف- وجوه جایز

اشاره

شبهه‌ای پیرامون رسم الخط (وجوه تصـحیف- وجوه جـایز مسـأله رسم الخط عثمانی با خط عربی ارتباط تنگاتنگی دارد. گفتیم که انتقـال خـط عربی به محیـط مکّه در زمـانی نه چنـدان کهن بـوده که از این رو، آن چنـان کامـل نبوده است و کسـانی که آن را در کتابت قرآن به کار گرفته‌اند بر دو اساس بوده است: ۱- احساس می‌کردند این خط ابزار مناسبی برای حفظ متن قرآن- آن سان که آن را فراگرفته و روایت شـده بود- می‌باشـد و مانع تغییر و یا تحریف این متن است. ۲- تا آن جایی که امکان داشت بین نشانه‌های نوشـتاری و آواهای قرائتی، تناسب ایجاد کرده بودند. اگر بخواهیم عملکرد کاتبان قرآن را در حاقّ مسأله خط قرار دهیم، از این دو حقیقت نمی‌تـوان چشم پوشـید. دلیـل بر ثبـوت این دو حقیقت، بـدیهی است چه دلیـل آن همین قرآن سـالمی است که به دست ما رسـیده و در رسـم الخط آن تغییر داده نشـده است به طـوری که تفـاوتی جـدی بین الفبـای آن و الفبـای زبـان گفتاری‌مـان، جز در کلماتی انـدک و پراکنده که قاعده‌ای را مشخص نمی‌کنند، احساس نمی‌کنیم. [در توضیح عبارت اخیر باید گفت چه بسا صحابه‌ای کـه رسـم الخـط قرآنی را می‌نگاشـتند در نگـارش برخی کلمـات بـه سـنتهایی آوایی تکیه داشـته‌اند که چنین سـنتهایی آوایی را در

گفتارشان احساس می‌کردند، از این رو نشانه‌های این سنتهای آوایی را آن‌سان که بدان خو گرفته بودند [ذوق ، به قلم می‌آوردند لذا وقتی که این سنتها در زبانمان دچار تغییر شد، تفاوت بین الفبای خود و الفبای آنها را احساس کردیم و آواها در پی تعدیل این رسم الخط تکامل نیافته، بر آمدند. ما بر این سخن، مثالی روشن داریم. در رسم الخط عثمانی «همزه» به صورت «الف» نوشته می‌شود. بدین بیان که «همزه» در اول کلمه به صورت «الف» نوشته می‌شود و هیچ تغییری بر آن عارض نمی‌شود امّا در دیگر مواضع کلمه [وسط یا آخر کلمه اصلا نوشته نمی‌شود بلکه جای آن را «یاء» یا «واو» (بسته به حرکت آن) می گیرد. مثلا کلماتی چون: الأسماء، بأسمائهم، السفهاء، هؤلاء، طائفة، الملائكة، إسرائيل را چنین می‌نوشتند: الاسما، باسمائهم، السفهاء، هولا، طيفه، الملئكة، اسريل، يعني بدون نشانه‌ای برای همزه (۱۰) آنچه که نویسندگان رسم الخط عثمانی تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۵ را به این شیوه نگارش سوق داده، این بوده که آنها همزه‌های کلمه را ثابت نیافته بودند بلکه های این همزه‌ها به اختلاف تلفظ قبایل، متفاوت بوده است لذا همزه‌ها را ننگاشتند تا رسم الخط، در بردارنده قرائتهای احتمالی بر طبق سنتهای لهجه‌ای هر قاری باشد. تنها چیزی که این نویسندگان در این خصوص می‌توانستند انجام دهند آن بود که در صورت نگارش همزه، آن را به صورت «الف» بنویسند. زیرا «الف» نشانه شناخته شده همزه تحقیق یافته است. ما با این توجیه در پی تعریف و تمجید از رسم الخط قدیم نیستیم بلکه معتقدیم در ورای عملکرد این نویسندگان، انگیزه‌هایی وجود داشته است و اینان با آگاهی این کار را انجام می‌داده‌اند لذا شایسته نیست کار آنها را نقد و یا آنها را مورد سرزنش قرار دهیم. با این همه رسم الخط تنها یک معیار پیشگیری کننده است که مانع قرائتهای مخالف با چارچوبه رسم الخطی‌اش می‌شود، هر چند روایتهای این قرائتها، صحیح باشد. در حقیقت، رسم الخط، صافی اولیه‌ای است که حروف قرائی از آن عبور می کنند که اگر با این معیار سازگاری داشته باشند به سند آن حروف نگریسته می‌شود و اگر از حیث سند هم درست باشند به سازگاری آنها با قواعد زبان عربی نگاه می‌شود این همان موضع حقیقی رسم الخط در برابر معیارهای قرائت است. بنابر این، رسم الخط عثمانی، پدید آرنده قرائت نیست بلکه قرائت را تعیین می کند که این مهم در روزگار عثمان به هنگام نگارش مصحف نمونه [امام و سوزانده شدن بقیه مصحفها رخ داد. چه مصحفهای سوزانده شده شامل بسیاری از حروف مخالف با رسم الخط عثمانی بوده‌اند و فقط ما بقی این مصاحف که در کنار درستی روایت و سلامت زبانی با رسم الخط عثمانی، سازگاری داشت باقی ماند. قبلا به سخن بلاشر اشاره کردیم که می گفت: «با این همه، هر از چند گاهی که در جامعه اسلامی نژادهای غیر عرب راه می‌یافتند، وجوه متفاوت قرائتی بدون قصد، زیاد می‌شد و حتی برخی از آنها بر اساس مصحف عثمانی به وجود آمد.». در واقع این سخن بلاشر، جدید نیست بلکه خاورشناس مجاری، اگناس گلدزیهر تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۶ قبلا به آن اشاره کرده است. وی می گوید: «پیدایش بخش زیادی از این اختلافهای قرائتی، به ویژگی خط عربی باز می گردد؛ ساختار نوشتاری این خط، آواهای مختلفی را پیش‌رو می‌نهد که در نتیجه اختلاف نقطه‌های وضع شده در بالا ـ یا پایین این خط و تعداد آن نقطه‌هاست. همچنین در حالت تساوی آوایی، اختلاف حرکات که در اصل خط عربی چیزی آن را مشخص نمی‌سازد موجب اختلاف در موقعیت اعراب کلمه و در نتیجه، اختلاف معنایی آن می‌شود. بنابر این اختلاف نقطه گذاری رسم الخط و اختلاف حرکات در نوشته‌ای یکپارچه و در قالب حروف صامت، نخستین علّت در پیدایش حرکت اختلاف قرائتها در متنی بوده‌اند که هرگز منقوط نبوده و یا در نقطه گذاری و حرکت دادن آن دقت صورت نگرفته است.» «۱». مضمون این متن، با وجود تفصیل آن، همان ادعای بلاشر است که رسم الخط عثمانی که صورتی از خط عربی است، موجب پیدایش بسیاری از گونه‌های مختلف قرائت شده است. لازم نیست تا به منظور ردّ سخن گلدزیهر، تمام سخن وی را مورد بررسی قرار دهیم چه این مهم، مجال خاصی می‌طلبد «۲». امّا در این جا به این سخن بسنده می‌کنیم که رسم الخط مصحف، در واقع، به احتمالاتی در قرائت که به طریق روایت ثابت نشده است، منجر می گردد، این احتمالات قرائتی چنان که در سخن از ابن مقسم، گذشت وجوهی دروغین می‌باشند، زیرا پیشتر بیان شد که قرائت، سنتی است پیروی شده [که از منبع نخستین اخذ می‌شود چنان که

آمده: القراءهٔ سنهٔ یأخذها الاخر عن الاوّل، فاقرئوا کما علّمتموه . از این رسم الخط دو گونه وجوه قرائتی زاییده می‌شود ۱- وجوه قرائتی از ناحیه تصحیف ۲- وجوهی قرائتی که در کتابهای شواذ به «جواز» توصیف شده‌اند. چون در زبان عربی یا در لهجه‌ها وجهی دارند (______________________________. ۱) گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمان: عبد الحلیم النجّار (به عربی)، ۱۹۵۵. (۲) دکتر عبد الفتاح شلبی در این خصوص، کتابچه‌ای به نام «رسم المصحف و الاحتجاج به فی القراءات» در سال ۱۹۶۰ به چاپ رسانده که در ردّ گلدزیهر دلایل قانع کننده‌ای آورده است. هر چند که ما مخالف برخی از آرای او هستیم، [عبد الهادی الفضلی، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، ترجمان: محمد باقر حجتی، ص ۱۲۵ به بعد]. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۷

وجوه تصحیف

وجوه تصحیف ۱- نوع اوّل: صورتهای تصحیف است که به نوادر و لطیفه‌ها متمایز است و به معنای قرآنی منجر نمی‌شود بلکه دارای معنایی نادر یا عوامانه مبتذل و گاهی بر خلاف معنای قرآنی است. کتابهای تاریخ و نوشته‌های تخصصی در باب تصحیف، پر است از گونه‌های تصحیف که رسم الخط، اساس پیدایش آن بوده است. از جمله، حمزه اصفهانی آورده است که روزی نزد یکی از بزرگان رفته بود و او در مصحف چنین قرائت می‌کرد: (یا عیسی ابن مریم اذکر نعمتی علیک و علی والدیک) «۱» که مخالف با سخن خداوند- عزّ و جلّ- است که فرمود: إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ «۲». همچنین، حمزه آورده است: عبد اللّه بن احمد بن حنبل برای گروهی نماز می‌خواند و چنین قرائت کرد: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ. کسی به او گفت: پدرت تازیانه خورد، چون می‌گفت: «کلام خداوند مخلوق است» و حال تو خالق همه چیز را مخلوق قرار دادی؟!» «۳». به نظر ما این نوع تصحیف به معنای نامعقولی منجر می‌شود که با معنای قرآنی تضاد دارد لذا قضاوت آن آسان است. آنچه مهم است، آن است که چنین قرائتهایی تنها از شخصی ناآگاه به قرآن که آیات را حفظ نیست و معانی آن را در نمی‌یابد، صادر می‌شود و علّت آن هم رسم الخط است که احتمال تلفظ صحیح و تلفظ غلط و تصحیف شده را در بر دارد. حمزه اصفهانی کوشیده است تا در کتاب «التّنبیه علی حدوث التصحیف» دو تصویر متفاوت از احتمالات قرائتی رسم الخط به ما ارائه نماید: ۱- رسم الخط مصحف، برای کلمه نوشته شده، دو یا چند وجه قرائتی را در بر دارد که (______________________________ ۱) نک: مائده (۵)، بخشی از آیه ۱۱۰: ... یا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ اذْکُرْ نِعْمَتِی عَلَیْکَ وَ عَلی والِدَتِکَ ... (۲) آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۵۹: در واقع مثل عیسی نزد خدا همچون مثل [خلقت آدم است که او را از خاک آفرید ... (۳) حمزهٔ الاصفهانی، التنبیه علی حدوث التصحیف، نسخه خطی کتابخانه مجلس، تهران، شماره ۲۸۲، برگ شماره ۴. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۸ همه این وجوه قرائتی روایت شده‌اند. ۲- رسم الخط مصحف به وجوه قرائتی مختلفی منجر شده که با قرائت روایت شده در نشانه‌های نوشتاری مشترک است و در معنا با آن مخالف. حمزه اصفهانی در فصل چهارم کتاب خود، تصویر نخست را با نام «ذکر اختلاف حروف قرآن که الفبای آن احتمال دو لفظ را دارد و چون به هر دو لفظ قرائت شود، به دو قرائت تبدیل شوند» اختصاص داده است. وی در این خصوص مثالهایی آورده که نمونه‌هایی از آن را در پایین آورده و در کنار مقایسه با قرائت حفص، سعی کرده‌ایم تا نسبت این وجوه قرائتی را [به قاریانشان پیدا کنیم. [شکل اوّل، قرائت حفص است . ۱- هنالک تبلو- تتلوا. شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» است «۱». ۲- فتبیّنوا- فتثبّتوا. شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» است «۲». ۳- تثبیتا- تبیینا. شکل دوم، قرائت «مجاهد بن جبر» است «۳». ۴- ییئس- یتبیّن. شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» است «۴». ۵- لنبوّئنّهم- لنثوّینّهم. شکل دوم، قرائت علی [ع است «۵». ۶- مثابهٔ «۶»- منابهٔ صاحب قرائت شکل دوم را، با توجه به منابع در دست، نیافتیم. ۷- لعنا کبیرا- کثیرا. شکل دوم، قرائت ابن مسعود است «۷». ۸- الّذین هم عبد الرّحمن- عند

الرّحمن شکل دوم، قرائت عمر بن خطاب است «۸».

(____ ۱) یونس (۱۰)، بخشی از آیه ۳۰.

بنگرید به: آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۶. (۲) حجرات (۴۹)، بخشی از آیه ۶. بنگرید به: همان، ص ۹۲. (۳) بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۶۵. بنگرید به: همان، ص ۷۷. (۴) رعد (۱۳)، بخشی از آیه ۳۱. بنگرید به: همان، ص ۵۱. (۵) عنکبوت (۲۹)، بخشی از آیه ۵۸. بنگرید به: همان، ص ۱۸۸. (۶) بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۵. (۷) احزاب (۳۳)، بخشی از آیه ۶۸. بنگرید به: همان، ص ۷۶. (۸) زخرف (۴۳)، بخشی از آیه ۱۹. بنگرید به: همان، ص ۲۲۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۵۹ ۹- قَدْ شَغَفَها- شعفها. شکل دوم، قرائت علی و صادق [علیهما السلام است «۱». ۱۰- وَ تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ- و باللّه» شکل دوم، قرائت معاذ بن جبل است «۲». در این نوع از وجوه تصحیفی، ملاحظه می‌شود که در کنار روایت تمامی این وجوه- به غیر از وجه ششم [منابهٔ]، تناسبی معنایی با قرائت حفص وجود دارد. این مطلب با مقایسه تصویر دوم این وجوه تصحیفی که در زیر می‌آید، خود را نشان می‌دهد: ۱- شخصی آیه وَ الْعادِياتِ ضَبْحاً «۳» را (و العادیات صبحا) قرائت کرده است و ابن جوزی آن را (و الغادیات صبحا) روایت نموده است «۴». ۲- کسی آیه وَ فُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ «۵» را (مرقوعهٔ) خواند. ۳- شخصی دیگر وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ «۶» را (یحزّه) خواند. ۴- کسی دیگر فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ «۷» را (فغرّرنا بثالث) خواند. ۵- عثمان بن ابی شیبه آیه جَعَلَ السِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ «۸» را (فی رجل اخیه) خواند. ابن جوزی آن را (جعل السّفینهٔ فی رجل اخیه) روایت کرده است «۹». ۶- همچنین وی آیه وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ «۱۰» را (من الخوارج) قرائت کرد «۱۱». این نوع تصحیف در قرائت از کسانی روایت شده است که از آنان انتظار نمی‌رود مثل آنچه که از حمّاد الراویه روایت شده است «۱۱». در واقع علّت این نوع تصحیف، خود رسم الخط است.

(____ ۱) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۰.

بنگرید به: همان، ص ۳۳۳. همه این مثالها از کتاب «التنبیه علی حدوث التصحیف» برگ شماره ۷۸ می‌باشد. (۲) انبیاء (۲۱)، بخشی از آیه ۵۷. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءهٔ، ص ۱۵۸. (۳) عادیات (۱۰۰)، آیه ۱. حدوث التصحیف، برگ شماره ۴. (۴) ابو الفرج عبد الرحمان بن علی ابن الجوزی، الحمقی و الغافلین، ص ۴۹. (۵) واقعه (۵۶)، آیه ۳۴. حدوث التصحیف، برگ شماره ۴. (۶) اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۵۰. همان. (۷) یس (۳۶)، بخشی از آیه ۱۴. همان. (۸) یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۷۰. (۹) ابن الجوزی، الحمقی و المغفّلین، ص ۴۶. (۱۰) حمزهٔ الاصفهانی، حدوث التصحیف، برگ شماره ۴. (۱۱) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۰ خوب است سخن حمزه اصفهانی را در این مورد ذکر کنیم. او می‌گوید: «امّا علت ایجاد نقطه‌ها از آن رو بود که چون مصاحف پنج‌گانه‌ای که عثمان خواستار نوشتنش شده بود، نوشته شد و وی آنها را در میان شهرها پراکنده ساخت، مردم حدود چهل و اندی سال آن مصاحف را قرائت می‌کردند، یعنی از روزگار عثمان تا روزگار عبد الملک. امّا تصحیف در زبانشان زیاد گشت چون «باء» و «تاء» و «ثاء» در اتصال و انفصال [به کلمه‌ای به هم شبیه بودند و نون و یاء هم در اتصال [به کلمه‌ای به «باء»، «تاء» و «ثاء» شباهت می‌رساندند. تصحیف چیرگی کامل بر نوشتن به دست آورده بود به طوری که در عراق شیوع یافت و موجب شد حجّاج به کاتبان خویش پناه آورد و از آنها خواست تا برای این حروف شبیه به هم علامتهایی بگذارند، لذا کاتبان نقطه‌هایی فرد و زوج نهادند و جای آنها را با قرار دادن برخی روی برخی حروف و برخی زیر حروف، متفاوت نمودند. بعد از ایجاد نقطه‌ها، مردم زمان طولانی‌ای را گذراندند و دفتر و کتابی را نمی‌نوشتند مگر به نقطه. ولی با توجه به کاربرد نقطه باز هم تصحیف رخ می‌داد، لذا اعجام را وضع کردند.» «۱».

وجوه جایز

وجوه جایز ۲- نوع دوم از وجوه تصحیف، وجوه جایز و موافق با رسم الخط است. در کتابهای شواذ از این نوع وجوه، فراوان یافت

می‌شود به ویژه کرمانی که بیش از دیگران به این وجوه پرداخته است. این وجوه غالبا با نحو و یا با یکی از لهجه‌ها سازگاری دارند. کرمانی در این خصوص، بیش از همه از زجّاج نقل کرده است. وی همچنین از فرّاء، ابو حاتم سجستانی، ابن انباری روایت کرده است. از جمله: ۱- و لا تکونوا اوّل کافر به و اشتروا «۲». فرّاء در نحو آن را جایز می‌داند «۳». ۲- و لقد نعلم عنّهم یقولون «۴» بـــــه جـــــای (انّهـــــم) کـــــه لهجـــــه تمیـــــم، قیس و اســـــد اســـــت «۵».

(____۱) حمزة الاصـــفهانی، حـــدوث التصحیف، برگ شماره ۱۸. چنین متنی از التصحیف و التحریف عسکری نیز نقل شده است. (۲) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۴۱. [قرائت عمومی: وَ لاـ تَکُونُوا أَوَّلَ کافِرٍ بِهِ وَ لا تَشْتَرُوا]. (۳) ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع [مختصر البدیع ، ص ۴. (۴) نک: نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۱۰۳. (۵) الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۶. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۱ ۳- لا شِیَةَ فِیها «۱» به رفع جایز است «۲» ولی قرائت عمومی به فتح [لاشیة] است. ۴- أُساری «۳» به فتح همزه به جای ضمه، بر وزن فعالی که زجّاج آن را در عربی جایز می‌داند «۴». ۵- حَتَّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ «۵» به فتح «حاء» به جای کسره [محلّه . ابو حیّان می‌گوید: تا آن جا که ما می‌دانیم تنها به (کسره) قرائت شده است «۶». ۶- فاذا اطبأننتم «۷» به «باء» به جای «میم» [فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ . بنا به قول زجاج، لهجه‌ای است «۸». ۷- بل ایّاه یدعون فیکشف ما یدعون الیه ان شاء و ینسون ما یشرکون «۹». به «یاء» به جای «تاء» در فعلهای جمع و اگر چنین قرائت شود، جایز است «۱۰». ۸- إِلَّا نَکِداً «۱۱» به ضم اول و سکون. زجاج می‌گوید: چنین قرائتی جایز است «۱۲». ۹- نعمات «۱۳» بـــه دو کســـر (اول و دوم) و «نعمـــات» بـــه کســـر اول و فتـــح دوم. ایـــن قـــول، ابـــو حـــاتم اســـت «۱۴».

(____۱) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۷۱. [لا شِیَةَ فِیها (ماده گاو) بی نقص است.]. (۲) شواذ القراءة، ص ۲۸. (۳) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۸۵. [أُساری جمع اسیر است . (۴) شواذ القراءة، ص ۲۸. (۵) نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۹۶. [... تا قربانی به قربانگاه نرسیده سر خود را متراشید]. (۶) شواذ القراءة، ص ۳۷ و ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۷۵. (۷) نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۰۳. (۸) الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۶۴. (۹) نک: انعام (۶)، بخشی از آیه ۴۱. [بَلْ إِیَّاهُ تَدْعُونَ فَیَکْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَیْهِ إِنْ شاءَ وَ تَنْسَوْنَ ما تُشْرِکُونَ. بلکه تنها او را می‌خوانید و اگر او بخواهد رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند و آنچه را شریک [او] می‌گردانید، فراموش می‌کنید.]. (۱۰) شواذ القراءة، ص ۷۶. (۱۱) نک: اعراف (۷)، بخشی از آیه ۵۷ [إِلَّا نَکِداً- جز اندک و بی‌فایده . (۱۲) شواذ القراءة، ص ۸۷. (۱۳) نک: ابراهیم (۱۴)، بخشی از آیه ۲۸. [... نِعْمَتَ ...]. (۱۴) شواذ القراءة، ص ۱۲۷. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۲ ۱۰- فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ «۱» به اضافه [فراق به بینی و فتحه نون بنیک [و عدم اضافه فراق . ابن انباری به جواز این قرائت معتقد است «۲». چنین وجوهی که ممکن است احتمالات قرائتی رسم الخط را آشکار کنند، بیرون از روایت هستند با وجود این، این وجوه همچون صورتهای تصحیف، در روزی نبوده است که نزد قاری‌ای کاملا پذیرفته شده باشد حتی در دوران عثمان تا عبد الملک. بلکه کاملا مشخص است که این وجوه روایت شده نتیجه تصور و بیهودگی و نادانی است. با این همه، محققان به بررسی و آگاهی بخشیدن این وجوه همّت گماشته‌اند زیرا تا زمانی که مباحث نحو یا لغت پیرامون متون شعری و نثری و در پیشاپیش آنها، قرآن، در جریان باشد، این کار امری است طبیعی. چنان که خواننده خواهد دید که گاهی ما هم در کنار وجوه قرائتی روایت شده، از این وجوه جایز فقط به منظور کسب اطلاعات و قیاس، یاد می‌کنیم. اگر منظور گلدزیهر و بلاشر از اختلاف قرائتها، این وجوه جایز یا وجوه تصحیف شده است با نسبت این وجوه به اختلاف قرائات، به قرائتها ظلم کرده‌اند و اگر منظورشان از اختلاف قرائتها، برخی وجوه قرائتی روایت شده از پیامبر [ص است که با رسم الخط هماهنگ می‌باشد، بدون شک ما قبل از آن که به قرائتها و تاریخ قرآن بد کرده باشند به کار علمی خویش بد کرده‌اند.

تأثیر تطبیقی این معیارها

تأثیر تطبیقی این معیارها این تأثیر را می‌توان در دو مرحله خلاصه کرد: ۱- جمع‌آوری قرائتهایی که معیارهای سه گانه را در بر دارند. ۲- جمع‌آوری قرائتهایی که یکی از معیارها در آن دچار اشکال شده است. مرحله نخست: امّا مرحله نخست را می‌توان در این ترتیب تاریخی که با اولین کتاب نوشته شده در باب قرائتهای صحیح، با تفاوت در درجات صحت آن، آغاز می‌شود، خلاصه کرد (______________. ۱) نک: کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۸. [... فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ . (۲) شواذ القراءة، ص ۱۴۳. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۳ حرکت تألیف قرائتها در خاور زمین به ترتیب زیر بوده است: ۱- کتاب القراءات از ابو عبید قاسم بن سلّام (در گذشته به سال ۲۲۴ ه. ق.) که قرائتهای بیست و پنج قاری را در کنار قرائتهای قاریان هفتگانه گردآورده است. ۲- کتاب القراءات الخمسة، از احمد بن جبیر بن محمد کوفی (در گذشته به سال ۲۵۸ ه. ق.)؛ مقیم انطاکیه که از هر شهر یک قاری را آورده است. ۳- کتاب القراءات از قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکی (در گذشته به سال ۲۸۲ ه. ق.) همراه و صاحب قالون [یکی از دو راوی نافع که قرائت بیست نفر پیشوای قرائتها، از جمله قاریان هفتگانه را آورده است. ۴- الجامع فی القراءات از ابو جعفر محمد بن جریر طبری (در گذشته به سال ۳۱۰ ه. ق.) که بیست و اندی قرائت را در آن آورده است. ۵- کتاب القراءات، از ابو بکر محمد بن احمد بن عمر داجونی (در گذشته به سال ۳۲۴ ه. ق) که قرائت ابو جعفر را به قرائتهای گردآوری طبری ضمیمه کرده است. ۶- قراءات السبعة از ابو بکر احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد (در گذشته به سال ۳۲۴ ه. ق.) وی اولین کسی است که فقط به قرائتهای هفتگانه مشهور بسنده کرده است. ۷- کتابی در قرائات، از ابو بکر احمد بن نصر شذائی (در گذشته به سال ۳۷۰ ه. ق.). ۸- الشامل و الغایة فی قراءات العشرة از ابو بکر احمد بن حسین بن مهران (در گذشته به سال ۳۸۱ ه. ق.) ۹- المنتهی از ابو الفضل محمد بن جعفر خزاعی (در گذشته به سال ۴۰۸ ه. ق.). آنچه را که قبل از او جمع‌آوری نشده بود، گردآورد. سپس حرکت تألیف قرائتها در اواخر سده چهارم به سرزمین اندلس و مغرب منتقل شد و برخی از اهل اندلس و مغرب که قرائتها را روایت می‌کردند به مصر هجرت کردند و به ترتیب زیر قرائتها را وارد اندلس و مغرب کردند: ۱- الروضة از ابو عمر احمد بن محمد بن عبد اللّه طلمنکی (در گذشته به سال ۴۲۹ ه. ق.) وی نخستین کسی است که قرائتها را به اندلس وارد کرد. ۲- التبصرة و الکشف از مکی بن ابی طالب حمّوش القیسی (در گذشته به سال ۴۳۷ ه. ق.) تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۴ ۳- التّیسیر و جامع البیان از حافظ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی. در کتاب وی جامع البیان فی قراءات السبعة، بیش از پانصد روایت و طریق از قاریان هفتگانه آمده است «۱». ملاحظه می‌شود که در میان این مصنّفین کسانی پیش از ابن مجاهد بوده‌اند. قرائتهایی را که اینان جمع‌آوری کرده بودند، طبق معیار قرائی خود صحیح شمرده می‌شد که، قبل از شهرت قرائتهای سبعه ابن مجاهد، قرائتهای دیگر را شاذ تلقی می‌کرد. مرحله دوم: تا آن تاریخ، تلاش قاریان در به دست دادن قرائتهای شاذ نبوده است بلکه صرفا به روایت قرائتهای هفتگانه‌ای مشغول بوده‌اند که ابن مجاهد از میان طرق فراوان قاریان هفتگانه، آن را برگزیده بود چنان که این طرق در کتاب التیسیر دانی نمایان است. توجه به این قرائتهای هفتگانه که در نظر همگان بهترین روایتها از مجموعه روایات صحیح قرائتی بود در گردآوری قرائتهای شاذ تأثیر گذاشت. با وجود این ظاهرا حرکت ثبت قرائتهای شاذ در تألیفات قرائتهای صحیح آغاز شده بود که به طور خاص در بردارنده قرائتهای شاذ نبوده‌اند، مثل کتاب ابو عبید قاسم بن سلام به نظر ما، اولین تألیفاتی که به روایتهای شاذ اختصاص دارند، کتاب قطرب، محمد بن مستنیر (در گذشته به سال ۲۰۶ ه. ق.) به نام «معانی القرآن» «۲» و به کتاب معاصر وی، ابو زکریّا فرّاء (در گذشته به سال ۲۰۷ ه. ق.) به همین نام، معانی القرآن «۳»، باز می‌گردد. بعد از این دو ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان سجستانی (در گذشته به سال ۲۴۸ ه. ق.) کتاب خود درباره «اختلاف المصاحف» را می‌نگارد. ابن جنّی درباره این کتاب و کتاب قطرب می‌گوید: «همچنین در کتاب ابو علی محمد بن مستنیر از قرائتهای شواذ بسیار روایت شده است. با وجود این، کتاب ابو حاتم از کتاب قطرب، جامعتر است چون تنها به ذکر قرائتها

پرداختـه و از (____ ۱) در خصـوص این آمار، به النشر، ج ۱، صص ۳۴- ۳۵ مراجعه کردیم. (۲) عثمـان بن جنی، المحتسب، ص ۳؛ القفطی، انبـاه الرواة، ج ۳، صص ۲۱۹- ۲۲۰. (۳) دار الکتب جلـد اول آن را در سال ۱۹۵۵ با تحقیق اسـتاد احمـد یوسف نجاتی و محمد علی نجّار چاپ کرده است. [جلد دوم این کتاب با تحقیق و بازنگری استاد محمد علی نجّار و جلد سوم آن با تحقیق دکتر عبد الفتاح اسماعیل شلبی و بازنگری استاد علی النجدی از سوی الدار المصریة للتألیف و الترجمة، به زیور چاپ آراسته شده است . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۵ تطویـل و تعلیـل و استشـهادهایی که قطرب در آن در غلتیـده و به کنه آن نرسیـده خـالی است «۱». صـاحب کشف الظنون، [حاجی خلیفه ، به «کتاب الشواذ» از ابو العباس احمد بن یحیی معروف به ثعلب نحوی (در گذشـته به سال ۲۹۱ ه. ق.) اشاره نموده و بر این ظن غـالب رفته که درباره قرائتهای شاذ می‌باشـد، چون همان گونه که حاجی خلیفه در همین جا آورده این کتاب به رساله جعبری، ابراهیم بن عمر (در گذشـته به سال ۷۳۲ ه. ق.) «۲» (که در ذی القعـده سال ۷۱۸ ه. ق. نوشـته است، ضمیمه بوده است.) جعبری در این رساله شیوه گروهی از قاریان را رد کرده است که احرف سبعه آمده در صحیح [بخاری را به روایتی قرائتی محدود کرده‌اند و با تمسـک به قرائتهـای هفتگـانه ابن مجاهـد، بقیه آن را شاذ به حساب آورده‌انـد [فتـح الباری، ج ۹، صص ۳۹- ۴۱، دار السلام- دار الفیحاء]. شبهه اینان به پیشوایان زبان عربی هم سرایت کرد به طوری که ابو علی فارسی کتاب «الحجـة» را در تبیین قرائتهای شواذ یعنی قرائتهـای خـارج از «احرف سبعه» نوشت و مردم هم از او تبعیت کردنـد، به حـدی که گویی آنچه گفته شـده، واجبی آشـکار است «۳». با پایان یافتن قرن سوم، در قرن چهارم ابو اسحاق ابراهیم بن سریّ زجاج (در گذشته به سال ۳۱۰ ه. ق.) با کتاب «معانی القرآن» را می‌یابیم که یکی از منابع مورد استفاده ابن جنّی در کتاب «المحتسب» می‌باشـد «۴». بعـد از او، حافظ ابو بکر عبد اللّه بن ابـو داوود سـلیمان بـن اشـعث سجسـتانی (در گذشـته بـه سـال ۳۱۶ ه. ق.) بـا کتـاب «المصـاحف» «۵» می‌آیـد. (____ ۱) ابـن جنی، المحتسب، ص ۳. (۲) ابن الجزری، غایـة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۱. (۳) مصطفی بن عبـد اللّه، کاتب چلپی (حاجی خلیفه)، کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۸۴. (۴) عثمان بن جنّی، المحتسب، ص ۳. کتابهای زیادی در باب معانی القرآن با همین عنوان از بسیاری از بزرگان لغت و نحو نوشـته شـده است (ر. ک: ابن النـدیم، الفهرست، صـص ۵۷- ۵۸]. (۵) این کتـاب به همت و تحقیق [خاورشـناس آمریکـایی ، آرتور جفری در سال ۱۹۳۶ م، به چاپ رسیـد. وی در ضمیمه این کتاب فهرستی از قرائتهای شاذ را آورده است که چند برابر حجم کتاب گشـته و عنوان آن. materials for the history of the text of the quran تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۶ بعد از آن، ابو بکر احمد بن موسـی بن مجاهد (در گذشـته به سال ۳۲۴ ه. ق.) با کتابی در باب قرائتهای شاذ می‌آیـد «۱». ابن جنّی [در مقام دفاع از شواذ] درباره او می‌گوید: «این کتاب نوشـته ابن مجاهد است که همگان از آن متأثر گشته‌اند. وی در این کتاب، بسیاری از شواذ را ثبت کرده که نه روایتی از آن داشـته و نه توجیهی». نولـدکه خاورشـناس آلمانی می‌گویـد: «در حقیقت، شروع مراجع قرائتهای شاذ، از مردی [ابن مجاهد] آغاز می‌شود که نظام قرائتهای مشهور هفتگانه را بنا نهاد و در کنار «کتاب السبعة» کتـاب دیگری به نـام «کتاب الشواذ» نوشت که از بین رفته است» «۲». کتـاب الشواذ، کتابی است که ابن جنّی در تألیف «المحتسب» آن را مبنـای کـار خود قرار داده و جوهره کتـاب خود را از آن گرفته است. ابن جنّی این کتـاب را در دفاع از شواذ به سبـک کتاب استادش، ابو علی فارسـی (در گذشـته به سـال ۳۷۷ ه. ق.) نوشته است. فارسـی کتـاب خـود را به این منظـور وضـع کرده تـا وجوه قرائتهای قاریان را بیان داشـته و به وجوه قرائتهای کسانی بپردازد که نامشان در کتاب ابو بکر احمد بن موسـی بن عباس بن مجاهد، ثبت شده است «۳». بعد از ابن مجاهد، حسـین بن خالویه با کتاب «البدیع» می‌آید «۴» که مختصری از آن نزد ما موجود است و در باب قرائتهای شاذ می‌باشـد. ملاحظه می‌شود که ابن خالویه شاگرد ابن مجاهد است «۵». بعد از ابن خالویه، ابن جنّی (در گذشـته به سال ۳۹۲ ه. ق.) کتـاب «المحتسب فی تـبیین وجوه شواذّ القراءات و الایضـاح عنهـا» را نوشت و بـا این کتـاب، قرن چهـارم به پایـان

می‌رسد. در قرن پنجم، حرکت تألیف و نگارش قرائتها، همکاری و مشارکت دانشمندان می‌باشد. (۱) ابن جنی، المحتسب، ص ۳. (۲) تئودور نولدکه، [geschichte des qurans (تاریخ قرآن)، ج ۳، ص ۲۲۸، ۱۹۶۱ از تکمله پرتزل pretzel و برگشتراسر. ۳) bergestrasser) عبد الفتاح الشّلبی، ابو علی الفارسی، ص ۱۷۶. و نیز ر. ک: ابو علی الفارسی، الحجهٔ، تحقیق عبد الفتاح شلبی، عبد الحلیم نجّار و علی نجدی، صص ۳- ۴، اوّل. دار التّعاون. (۴) ابن الجزری، غایهٔ النهایهٔ فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۳۷. (۵) همان. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۷ مغرب و اندلس را ثبت نموده است که در رأس آنها ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (در گذشته به سال ۴۴۴ ه. ق.) با کتاب «المحتوی فی القرائات الشواذ» قرار دارد.» «۱». در همین دوره، ابو علی حسن بن علی بن ابراهیم اهوازی مصری (در گذشته به سال ۴۴۶ ه. ق.) با دو کتاب «الموضّح» «۲» و «الاقناع» «۳» می‌آید. وی کتاب دیگری دارد که در آن به بررسی و علاج بین قرائتهای صحیح و شاذ به نام «جامع المشهور و الشاذ» پرداخته است «۴». همچنین در همین دوره، ابو الفضل رازی (در گذشته به سال ۴۵۴ ه. ق.) کتاب خود درباره شواذ به نام «اللّوامح» را نوشت «۵». نیز ابو القاسم یوسف بن علی بن جبّاره هذلی (در گذشته به سال ۴۶۵ ه. ق.) کتاب ارزشمند خود، «الکامل فی القرائات» را نوشت «۶». مثل بیشتر این کتابها گمان می‌رفت که این کتاب هم از بین رفته باشد ولی اخیرا نسخه‌ای از آن در رواق المغاربه در الازهر به شماره (۳۶۹ مغاربه) پیدا شده است که در سال ۵۱۴ هجری قمری، یعنی تقریبا پنجاه سال بعد از وفات مؤلف آن (هذلی) نوشته شده است. لذا گمان می‌بریم که این نسخه از روی نسخه مؤلف استنساخ شده باشد. این نسخه در چهارده بخش و در یک مجلّد است که ابتدای آن در بحث «فضائل القرآن» اندکی نقص دارد. نسخه‌ای دیگر از این کتاب در هیچ جا یافت نمی‌شود چنان که فهرستهای دار الکتب یا مرکز نسخه‌های خطی و یا بروکلمان هیچ اشاره‌ای به آن نکرده‌اند. شیخ عامر السید عثمان بزرگواری نمود و نسخه‌ای از آن را که به خط خودش، استنساخ کرده بود به ما امانت داد. صاحب کشف الظنون می‌گوید: وی [هذلی در این کتاب پنجاه قرائت از ائمه قرائات (۱) ابن الجزری، غایهٔ النهایهٔ فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۵۰۵ و نیز: نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۲) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۳) مصطفی بن عبد اللّه (کاتب چلپی)، کشف الظنون، ج ۱، ص ۱۳۲. (۴) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۵) مصطفی بن عبد اللّه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۶۵ و نیز: ابن الجزری، غایهٔ النهایهٔ فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۶۳. (۶) مصطفی بن عبد اللّه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۴۰۱. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۸ را از هزار و چهار صد و پنجاه و نه طریق گردآورده است» «۱». این عبارت نیز عینا از ابن جزری آمده است «۲». و گمان می‌کنم که کشف الظنون از ابن جزری نقل کرده باشد چون در این کتاب چیزی مخالف با آن وجود دارد، زیرا هذلی در پایان «کتاب الاسانید» این گونه آورده است: «آنچه گذشت، قرائات سبعه و قاریان آنها و اختیارات قرائتی دانشمندان نقاط مختلف بود. سپس این قرائتها را دنبال کرده و اختیاری قرائتی مطابق با اختیار پیشینیان با نگاه به قواعد عربی، فقه، کلام، قرائات و تفاسیر، سنن و معانی، انتخاب کردم. امید دارم که به یاری و توفیق خداوند مفید باشد. طرق قرائتی کوفیان، چهار صد و شصت طریق است که از کسایی و دو راوی وی [اللّیث- ابو عمرو الدوری اندک است. تمام طرق قرائتی از شهرهای مختلف، پنج هزار و چهار صد و پنجاه و نه طریق می‌باشد.» «۳». سالها بعد از هذلی، ابو معشر عبد الکریم طبری (در گذشته به سال ۴۷۸ ه. ق.) می‌آید که کتاب «شوق العروس» «۴» در قرائتهای شاذ را نوشته است. بدین ترتیب با این کتاب سده پنجم به پایان می‌رسد. در قرن ششم، ابو محمد عبد اللّه بن علی بن بیر معروف به سبط الخیاط البغدادی (در گذشته به سال ۵۴۱ ه. ق.) کتاب «المبهج» را نوشت «۵». در مراجع شواذ کتابی به نام «الغایهٔ» آمده که نام سه کتاب است که در قرائتهای دهگانه نوشته شده است. یکی از آنها از احمد بن حسین بن مهران (در گذشته به سال ۳۸۱ ه. ق.) و از نوشته‌های قرن چهارم می‌باشد «۶». دومی از ابو جعفر احمد بن علی مقری معروف به ابن باذش (در گذشته به سال ۵۴۰ ه. ق.)

است که به شیوه ابن مهران تألیف کرده است «۷». و سومی از حافظ، حسن بن احمد بن سهل، ابو العلاء همدانی (در گذشته به سال (____ ۱) مصطفی بن عبد اللّه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۵۶. (۲) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۳۵. (۳) هذلی، الکامل، پایان کتاب الاسانید. (۴) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۰۱. در این مرجع به اشتباه، «سوق» آمده است. (۵) مصطفی بن عبد اللّه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۲ و غایة النهایة، ج ۲، ص ۴۳۴. (۶) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۹. (۷) مصطفی بن عبد اللّه، کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۴۸. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۶۹ ۵۶۹ ه. ق.) است «۱». با تمام اینها ارزش این سه کتاب را از مراجع شواذ، در نیافتیم. در قرن ششم غیر از این کتاب، چیزی دیگر نیافتیم. همچنین در دار الکتب، نسخه‌ای خطی به نام «شرح الغایة فی القراءات العشر و عللها» از ابو الحسن علی بن محمد فارسی به شماره (۳۴۴ تیمور) یافت شده است «۲». در قرن هفتم، ابو البقاء عکبری (در گذشته به سال ۶۱۶ ه. ق.) را می‌بینیم که کتاب «اعراب القرائات الشاذة» را می‌نویسد «۳». این کتاب در دار الکتب به شماره (۱۱۹۹ تفسیر) موجود است. بعد از او ابو القاسم عیسی بن عبد العزیز اسکندری (در گذشته به سال ۶۲۹ ه. ق.) با کتاب «الجامع الاکبر و البحر الازخر» است. ابن جزری درباره این کتاب، می‌گوید: «در بردارنده هفت هزار روایت و طرق قرائتی است» «۴». بدون شک این کتاب پر حجم‌ترین کتاب در باب قرائات است امّا ابن جزری بر او ایراد گرفته که خلط مبحث زیاد کرده و بزرگانی را آورده که شناخته شده نیستند و سندهایی را ذکر کرده که ضعیف هستند از این رو تضعیف شده و به دروغ متهم گشته است.» «۵». چنان که ابن جزری، نقد تند ذهبی و ابو حیّان به او را متعرض شده است «۶». ابن جزری شرح حال وی را چنین پایان داده است: «خلاصه این که با کتاب او به نام «الجامع الاکبر» در این فن نظیر ندارد چون وی از قرائتها (چه کم و چه زیاد) چیزی را فرونگذاشته است مگر اندکی و هر کس که آن کتاب را ببیند، تعجب خواهد کرد.» «۷». در همین دوره، عبد الرحمان صفراوی (در گذشته به سال ۶۳۶ ه. ق.) کتاب (____ ۱) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۰۴. (۲) همان، ص ۵۷۹. (۳) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۴) ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۳۵. (۵) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۶۰۹. (۶) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۷) ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۶۰۹. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۰ «تقریب البیان» را می‌نویسد. بخشی از آن در اسکوریال به شماره (۱۳۳۷) موجود است «۱». نولدکه به کتاب دیگری به نام «قرّة عین القراء» از ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن علی قواسی مرندی اشاره می‌کند. وی شاگرد ابو العلاء عطّار (در گذشته به سال ۵۶۹ ه. ق.) است. نسخه خطی وی در اسکوریال به شماره (۱۳۳۷ O/ r) موجود است. نولدکه درباره آن و کتاب عکبری می‌گوید: «در این دو کتاب، مطالب بیشتری از دو کتاب چاپ شده توسط برگشتراسر (المحتسب و مختصر البدیع ابن خالویه) وجود دارد. همچنین نولدکه یادآور شده که در این کتاب (قرّة عین القراء) به کتابهای غیر مشهور دیگر اشارتی رفته است. از جمله «المنتهی» از محمد بن حسن آبندار قلانسی (در گذشته به سال ۵۲۱ ه. ق.) و «الکافی» از علی بن حسین طریثیثی، شاگرد الأهوازی، و «المنهاج» از ابو عمر بن ظفر «۲». همچنین در نسخه خطی کرمانی (شواذ القراءة و اختلاف المصاحف) می‌بینیم که به کتابهایی اشاره دارد که کرمانی به آنها ارجاع داده است و یادآور شده که روایتهایش را از این کتب با تلاوت، سماع و اجازه استخراج کرده است. این کتابها عبارتند از: ۱- کتاب الشواذ از ابو علی حسن بخاری ۲- مفردات از ابن ابی علیّة ۳- کتاب الغرائب فی شواذ القرآن از ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اشعث خبازی «۳». تلاش ما برای دستیابی به چیزی پیرامون این سه کتاب، بی‌نتیجه ماند. آخرین کتاب از نوشته‌های شاذ به نظر ما، کتاب کرمانی است که در مقدمه از آن سخن گفتیم با این همه، نمی‌توان سخن در منابع شواذ را به پایان برد ولی به نقش مفسّران در ثبت قرائتهای شاذ اشاره نکرد در صدر این عنوان، زمخشری (در گذشته به سال ۵۳۸ ه. ق.) «۴» در (____ ۱) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳،

ص ۲۲۸ به بعد [اسکوریال کتابخانه‌ای است مشهور در شهر اسکوریال در اسپانیا. شرق‌شناس، موسیو در نبورگ، فهرست کتب عربی آن را با توضیحات لازم، مرتب و به چاپ رسانده است دهخدا، لغت نامه، ذیل اسکوریال . (۲) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. (۳) الکرمانی، شواذ القراءة، مقدمه، ص ۴. (۴) ابو حیّان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۱ «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل» است. از میان این مفسّران، ابو حیان محمد بن یوسف اندلسی (در گذشته به سال ۷۴۵ ه. ق.) «۱» در «البحر المحیط» می‌باشد که نولدکه درباره این کتاب می گوید: «کتاب البحر المحیط، تألیف ابو عبد اللّه محمد بن یوسف بن حیان معروف به ابو حیان همچنان از مهم‌ترین مراجع در قرائتهای شاذ است» «۲». همچنین قرائتهای شاذ و فراوانی در تفسیر «الجامع لاحکام القرآن الکریم» از قرطبی (در گذشته به سال ۶۷۱ ه. ق.) و تفسیر «فتح القدیر» از امام شوکانی (در گذشته به سال ۱۲۵۰ ه. ق.) می‌یابیم. درباره کتابهای شواذ به تفصیل سخن گفتیم، چون می‌دانیم، هیچ کس بدین صورت به آن نپرداخته است از طرفی ما به معرفی این منابع نیاز داریم تا در پرتو آنها به ارزش قرائتهای شاذ و میزان دلالت آن بر حقیقت مشکل قرائتها که در حقیقت مشکل تاریخ قرآن است، پی بریم. خواننده را به بخش دوم این اثر یعنی «القرائات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث» فرامی‌خوانم تا شاید حقایقی برای او آشکار گردد و افقهای معرفتی جدیدی از اسرار زبان جاودان عربی یعنی زبان قرآن بر او گشوده شود.

(____۱) ناشر تفسیر «البحر المحیط» وفات وی را ۷۵۴ ذکر کرده که نادرست است. ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲۸۵. (۲) نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۳

ملاحظات

ملاحظات ۱- در خصوص «عرض»، «سماع» بنگرید به: کاظم مدیر شانه‌چی، درایة الحدیث صص ۱۳۲ - ۱۳۴. ۲- یکی از ویژگیهای قرائت ابو عمرو (الاختیار، النشر، ج ۱، ص ۵۲) اسکان است چنان که از وی قرائتهایی به سکون عین الفعل کلمه مثل خطوات، بخیلك و رجلك، رسلنا، ارنامناسکنا ... رسیده است. این پدیده آوایی، در واقع پدیده‌ای تمیمی است که به نزد نحویان مشروط به آن است که عین الفعل کلمه مضموم یا مکسور باشد، با این همه، ابو عمرو پای بندیی به چنین قاعده‌ای نداشته و علاوه بر اسکان عین الفعل مضموم و مکسور، عین الفعل مفتوح را نیز ساکن خوانده است. همچنین در قرائت وی، اسکان آخر کلمه یا لام الفعل را نیز مشاهده می کنیم که موجب اختلاف شدیدی بین نحویان و قاریان گشته است چه نحویان خاصیت اعراب را به حرکات می‌دانند ... در خصوص قرائت إِلی بارِئِکُمْ از فحوای کلام سیبویه، اختلاس ابو عمرو فهمیده می‌شود نه اسکان آخر کلمه (اختلاس بدین معناست که حرکت به سرعت ادا شود به طوری که حرکت کاملاـ به نطق در نمی‌آید). ابو علی فارسی (م ۳۷۷ ه. ق.) می گوید: «سیبویه گفته است: «ابو عمرو حرکت [همزه در] بارئکم، [حرکت راء در] یأمرکم و دیگر مثالهایی را که چند حرکت متوالی دارند به اختلاس خوانده است از این رو کسی که قرائت ابو عمرو را می‌شنود، گمان می‌برد که وی به سکون خوانده است». ولی قرّاء بیان داشته‌اند که قرائت ابو عمرو به سکون بوده است چه علاوه بر صحّت سند و هماهنگی با رسم الخط، با قواعد نحوی همخوان است زیرا تخفیف حرکت ضمه یا کسره در عربی جایز است عبد الصبور شاهین، اثر القراءات فی الاصوات و النحو العربی، ص ۳۳۷. ۳- مکّی می گوید: طبق قرائت فتح «یاء» دو یاء در «مصرخی» وجود دارد. الف) یای جمع. ب) یای اضافه که همان یای متکلم است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۴ یای اضافه برای دفع التقای ساکنین، مفتوح شده است و از آن رو فتحه انتخاب شده که در کنار دو یاء تلفظش سبک و راحت است به خلاف کسره که تلفظش با وجود دو یاء، ثقیل می‌باشد. جایز است یای جمع در یای اضافه ادغام شود که در این صورت یای اضافه بر همان فتحه خود باقی می‌ماند ... امّا طبق قرائت کسر «یاء» سه یاء

در «مصرخی» وجود دارد ۱- یای جمع ۲- یای اضافه (متکلم) ۳- یای زایدی که به منظور مدّ آمده است (مانند یای زایدی که پس از ضمیر غـایب هاء در به) می‌آیـد (به در صورت/ اشباع بهی)) در این قرائت یای متکلم هماننـد های غایب است، سپس یایی که برای مـدّ بوده، حـذف شـده و یـای مشـدّد مکسور بـاقی می‌مانـد چنان که وقتی «یاء» از «بهی» حـذف می‌شود، کسـره بر «هاء» باقی می‌مانـد. اگر چه طبق قیاس، باید این یای زاید به یای متکلّم وصل باشد، همانند یاء در ضـمیر غایب (بهی) ولی چنین اسـتعمالی ردّ شده است زیرا (کسـره) بر «یاء» ثقیل است بنابر این این قرائت (بمصـرخیّ) از حیث اسـتعمال بعید است ولی طبق اصول، نیکو. مکی بن ابی طالب القیسـی، مشکل اعراب القرآن، صص ۴۰۲- ۴۰۴. و نیز: ابو البقـاء العکبری، املاـء ما منّ به الرحمن، ج ۲، ص ۶۸. ۴- ای زن! آیـا به من رغبت و اشتیـاقی نـداری؟ زن گفت: [نه تو مردی دلپسـند نیی [زیرا در هر کـاری وارد شوی و خود را به دردسر اندازی تا: اسم اشاره مؤنث. الزمخشـری، الکشاف، ج ۲، ص ۵۵۱. المعجم المفصّل فی شواهـد اللغهٔ العربیهٔ به همّت دکتر امیل بدیع یعقوب. ج ۱۲، ص ۴۱۳. ۵- پس از بخششی به پدر عمرو، بایست که به عمرو بخشـش کنم، آن هم بخششـی بی‌منّت و گوارا. در منابع زیر «علیّ» آمـده است: دیوان النابغهٔ الذبیانی، ص ۴۸، ذیل «کلینی لهمّ یا امیمـهٔ». الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۴۲۷. ابن منظور، لسـان العرب، ج ۱، ص ۶۲۴. المعجم المفصّل فی شواهـد اللغـهٔ العربیهٔ، به همت دکتر امیل بدیع یعقوب، ج ۱، ص ۴۰۵. ۶- از این سه شـرط به (ارکـان) نام می‌برنـد که هر گاه در قرائتی یافت شود، آن قرائت صـحیح و قابل قبول و الا، شاذ است و مردود. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، ص ۱۱۷ به بعد. با وجود این، سه شـرط مذکور قابل مناقشه‌اند که پس از مناقشه آن، سه شـرط زیر آمـده است: تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۵ ۱- موافقت بـا آنچه که در میان عموم مسـلمانان ثبت و شناخته شـده است. ۲- موافقت بـا آنچه که در لغت فصیح‌تر و در زبـان عربی بیشتر است. ۳- دلیلی قطعی با قرائت تعارض نداشـته باشد ... محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، ص ۱۴۳. ۷- به عنوان مثـال، ادغام در «قال رجلان و قال رجل» طبق قیاس بر ادغام «قال ربّک» صورت گرفته است. در ادغام کبیر، «لام» در «راء» می‌تواند ادغام شود مشروط بر این که ما قبل لام متحرک باشد مانند رسل ربّـک (رسـربّک). امّا اگر ما قبل «لام» ساکن باشـد، در صورتی در «راء» ادغام می‌شود که «لام» مکسور یا مضـموم باشـد مثل یقول ربّنا (یقرّبنا). امّا اگر «لام» مفتوح باشد، ادغام ممتنع است مگر در لام «قال» که در «راء» ادغام می‌شود مثل قال ربّک (قآرّبّک) النشر، ج ۱، ص ۲۹۴ و نیز: اتّحاف، ج ۱، ص ۱۱۹. مکی می‌گوید، قسـمی از قرائت وجود دارد که طبق آنچه قرائت شده، قیاس می‌گردد زیرا به هنگام عدم نقل روایت یا ذکر نص، غیر از قیاس چاره‌ای نیست. البته این قسم بسـیار اندک است. النشـر، ج ۱، ص ۱۸. ۸- با این که ابو الحسن محمـد بن احمـد بن ایوب بن الصّـلت بن شـنبوذ المقریء القاریء از مشاهیر قاریان است، امّا درباره او گفته شده که اشـتباه بسـیار داشـته و دانشـش انـدک بوده است. وی در قرائتهای شاذتک بود، به طوری که در محراب نماز بـدین حروف نماز می‌گـذارد و دیگران آن را منکر می‌شدنـد. همچنین آمـده که وی قرآن را تغییر می‌داده و به خلاف آنچه که نازل شده، می‌خوانده است تا این که خبر به ابن مقله (ابو علی محمد بن مقله کاتب مشـهور) رسـید، لذا ابن شنبوذ را چند روزی در خانه‌اش حبس کرد و سپس در مجلس یاد شـده، فراخواندش. در این مجلس پس از شـلاق خوردن ابن شـنبوذ، وی را بر حروفی که گفته شده وی قرائت کرده، آگاهانیدند. او پس از آن که حروف شنیع و ناپسند را از خود دور کرد و منکر گشت در مابقی حروف گفت: این حروف را از قومی شـنیده‌ام. پس او را به توبه واداشـتند و او هم توبه کرد و در پایـان سیاهه آن مجلس که به منزله اعترافنامه او بود نگاشـتند: محمد بن احمد بن ایوب معروف به ابن شنبوذ می‌گوید: آنچه در این یادداشت است، همگی صحیح و عین کلام و اعتقاد من است. خـدا و افراد حاضـر را شاهـد می‌گیرم که هر زمـان از آنچه تعهـد داده‌ام، تخطّی کنم، خونم بر امیر المؤمنین حلال باشـد و او بر من مختار. این رویداد در روز یک شنبه ۲۳ ربیع الاخر در سال ۳۲۳ در مجلس وزیر ابو علی محمـد بن علی بن مقله ادام اللّه توفیقه رخ داد». احمـد بن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴، صص ۲۹۹- ۳۰۱. ۹- محمد بن الحسن بن یعقوب بن الحسن بن الحسـین بن محمد بن سلیمان بن عبیـد اللّه بن مقسم ابو بکر العطار المقریء النحویّ. در سال ۲۶۵ به دنیا آمد و از محضر ابو مسلم کجّی، ثعلب، یحیی بن

محمد بن تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۶ صاعد و به قولی ادریس بن عبد الکریم، بهره برد، وی فردی قابل اعتماد و از آشناترین مردم به قرائتها به شمار می‌رفت و سرآمد نحو کوفی بود. تنها عیب وی آن بود که به حروفی مخالف با اجماع، قرائت می‌کرد و برای این حروف، توجیهات لغوی و معنایی به دست می‌داد، چون وضع بر همین منوال ادامه یافت، به محضر سلطان احضار شد و سلطان او را به توبه واداشت. او هم به توبه اذعان کرد و سیاهه‌ای مبنی بر توبه وی نگاشته شد. با وجود این، گفته شده است که وی از قرائت این حروف، دست بر نداشته و تا زمان مرگش بدان قرائت می‌کرده است. خطیب بغدادی می‌گوید. کسی در خواب دید که با مردم نماز می‌گذارد ولی ابن مقسم پشت به قبله به نماز ایستاده است لذا خوابش را به مخالفت وی با پیشوایان قرائت تعبیر کرد. جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، بغیة الوعاة فی طبقات اللغوین و النحاة، ج ۱، صص ۸۹- ۹۰. ۱۰- نویسندگان رسم الخط عثمانی، در نوشتن همزه، طبق قرائت اهل حجاز، به تخفیف همزه عمل می‌کردند. تخفیف کنندگان همزه، همزه اول کلمه را تحقیق و همزه‌های وسط و آخر کلمه را تخفیف می‌نمایند. باید توجه داشت که تخفیف همزه وسط کلمه به صورت «یاء» یا «واو» نوشته می‌شود که بیانگر حرکت بلند یا صوتی لین است که پس از افتادن همزه، جانشین آن شده است. این «یاء» و «واو»، یاء و واوی اصلی نیستند بلکه ناخالصند. طبق اصل همزه اول کلمه به صورت «الف» نوشته می‌شود زیرا اصل نگارش همزه به صورت «الف» است. توجه داشته باشید که حروف دخیل زاید بر کلمه، موجب عدم نگارش همزه در اول کلمه به صورت «الف» نمی‌شود مثل: لبامام، بأسمائهم، رسم عثمانی: لبإمام، بأسمائهم تطبیق مثالهای آمده با رسم الخط عثمانی ۱- همزه آخر کلمه در الاسماء، السفهاء، هؤلاء: فتحه بلند (آ)+ همزه تخفیف همزه به هنگام وقف به اسقاط همزه به طوری که به شکل «مقصور» در آید الأسماء، السفها، هولا. ۲- همزه وسط کلمه و تبدیل به «یاء»: بأسمائهم، طائفة، الملائکة، اسرائیل: فتحه بلند (آ)+ همزه تخفیف همزه به یای ضعیف بأسمائهم، طبفة، الملئکة، إسرایل، ۳- همزه وسط کلمه و تبدیل به «واو»، هؤلاء: فتحه کشیده (آ)+ همزه+ ضمه تخفیف همزه به «واو» ضعیف هولا. غانم قدّوری الحمد، رسم المصحف، ص ۳۶۰. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۷

ضمیمه روایتهای حدیث حروف هفتگانه

حدیث حروف هفتگانه «۱» [و راویان آن

روایتهای ابیّ بن کعب

اشاره

روایتهای ابیّ بن کعب «۲» ۱- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: یحیی بن آدم برای من حدیث کرد و گفت: اسرائیل از ابو اسحاق و او از فلان العبدی «۳»- ابو جعفر طبری می‌گوید: نام (عبدی) از یادم رفت- و او از سلیمان بن صرد و او از ابیّ بن کعب برای ما حدیث کرد که او گفت: به مسجد رفتم و شنیدم کسی قرائت می‌کرد. گفتم: چه کسی بر تو قرائت کرد؟ گفت: پیامبر (ص). او را نزد پیامبر (ص) بردم و گفتم: از او قرائت را بپرس. او قرائت کرد و پیامبر (ص) فرمود: نیکو قرائت کردی. گفتم: شما بر من چنین و چنان قرائت کردید ... فرمود: تو نیز به نیکی قرائت کردی. گفتم: آن هم خوب خواند و من هم خوب! آن گاه دستش را بر سینه‌ام زد و فرمود: خدایا شک را از أبیّ بزدای. ابیّ گفت: غرق عرق شدم و درونم پر از اضطراب گشت. آن گاه پیامبر (ص) فرمود: دو فرشته بر من آمدند و یکی گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کن. دیگری گفت: بر آن بیفزای. پس گفتم: بر من بیفزای. گفت: بر دو حرف بخوان تا این که به هفت حرف رسید. پس گفت: بر

(______ ۱) تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱ به

بعد. تحقیق و تعلیق استاد محمود محمد شاکر و بازنگری شیخ احمد محمد شاکر. چاپ دار المعارف. (۲) به نقد این احادیث مطابق شماره هر یک در پایان روایت آنها و در مفردات مطابق شماره صفحه آن خواهیم پرداخت. (۳) در حاشیه ص ۳۳ نام وی، سقیر العبدی است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۸ هفت حرف قرائت کن». ۲- «محمّد بن بشار برای ما حدیث کرد و گفت: ابن أبی عدی برای ما حدیث کرد و نیز ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: محمّد بن میمون زعفرانی برای ما حدیث کرد و همگی این‌ها از حمید الطویل و او از أنس بن مالك و او از أبی بن کعب آورده‌اند که او گفت: از روزی که اسلام آوردم چیزی در دلم رسوخ نکرد مگر این که من آیه‌ای را قرائت کردم و مردی دیگر غیر از قرائت من قرائت کرد. گفتم: پیامبر (ص) آن را بر من [این گونه قرائت کرد و آن مرد هم گفت: پیامبر (ص) نیز بر من قرائت کرد. نزد پیامبر (ص) آمدم و گفتم: آیا فلان آیه را بر من قرائت نفرمودی؟ فرمود: آری. آن مرد گفت: مگر فلان آیه را بر من چنین قرائت نفرمودی؟ فرمود: آری؛ جبرییل و میکاییل علیهما السلام نزد من آمدند؛ جبرییل سمت راستم نشست و میکاییل سمت چپم. جبرییل گفت: قرآن را بر یك حرف قرائت کن و میکاییل گفت: بر آن بیفزا. جبرییل گفت: قرآن را بر دو حرف قرائت کن. میکاییل گفت: بر آن بیفزا؛ تا به شش یا هفت حرف رسید- شك از ابو کریب است-. ابن بشّار در حدیث خود می‌گوید: تا به هفت حرف رسید- بدون شکی در آن- و همه این حروف کافی و شافی هستند. (الفاظ حدیث از ابو کریب است)». ۳- «یونس بن عبد الاعلی حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یحیی بن ایّوب از حمید الطویل و او از أنس بن مالك و او از ابیّ بن کعب و او هم از پیامبر (ص) به همین صورت (حدیث بالا) خبر داد. یونس در حدیثش آورده است که: تا این که به شش حرف رسید و فرشته گفت: آن را بر هفت حرف قرائت کن که همه کافی و شافی هستند». ۴- «محمد بن مرزوق برای ما حدیث کرد و گفت: ابو الولید برای ما حدیث کرد و گفت: حماد بن سلمهٔ از حمید برای ما حدیث کرد و او از أنس بن مالك و او از عبادهٔ بن صامت و او از ابیّ بن کعب که پیامبر (ص) فرمودند: قرآن بر هفت حرف نازل شده است». ۵- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: حسین بن علی برای ما حدیث کرد و ابو أسامه از زائدهٔ و او از عاصم و او از زرّ و او از أبیّ که پیامبر (ص) جبرییل را در أحجار المراء (محلی در قباء بیرون مدینه طبری، پانویس صفحه ۳۵) ملاقات کرد و گفت: من به امت امّی و بی‌سواد مبعوث شدم؛ در میان آنها، نوجوان، خدمتکار و پیرمرد و پیرزن وجود دارد. جبرییل گفت: پس باید قرآن را بر هفت حرف قرائت کنند. الفاظ حدیث از ابو أسامهٔ است). ۶- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: ابن نمیر برای ما حدیث کرد و گفت: اسماعیل بن تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۷۹ ابو خالد برای ما حدیث کرد و نیز عبد الحمید بن بیان القناد برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن یزید واسطی از اسماعیل و او از عبد اللّه بن عیسی بن عبد الرحمان بن ابو لیلی و او از جدّش و او هم از أبیّ بن کعب که گفت: در مسجد بودم و مردی آمد و نماز گزارد؛ وی طوری قرائت کرد که آن را نپسندیدم. آن گاه مرد دیگری آمد و قرائتی غیر از قرائت دوستش کرد لذا همگی نزد پیامبر (ص) رفتیم. ابی می گوید: به رسول خدا گفتم: ای رسول خدا، این یکی قرائتی کرد و من آن را نپسندیدم و سپس این دیگری هم داخل مسجد شد و قرائتی غیر از قرائت دوستش کرد پس رسول خدا (ص) به هر دو دستور داد تا قرائت کنند و پس پیامبر (ص) هر دو قرائت را نیکو داشتند. پس احساس دروغ در جانم رسوخ کرد که چنین احساسی در جاهلیت نداشتم. وقتی پیامبر (ص) احساس مرا فهمید دستی به سینه‌ام زد که غرق عرق شدم گویی از ترس به خداوند می‌نگرم. به من فرمود: ای أبیّ خداوند فرستاد به سویم تا قرآن را بر حرفی بخوانم پس آن را برگرداندم و گفتم: بر امّتم آسان بگیر! بار دوم به من جواب آمد که قرآن را بر یك حرف بخوانم. پس رد کردم و گفتم: بر امتم آسان بگیر. بار سوم در جوابم گفته شد که قرآن را بر هفت حرف بخوان و در هر بار حق داری چیزی از من بخواهی و من گفتم: خدایا امّتم را بیامرز، خدایا امّتم را بیامرز و درخواست سومی را برای روزی که همه خلق حتی ابراهیم به من روی می‌آورند به تأخیر افکندم. «امّا ابن بیان (القناد) در حدیثش می گوید: پیامبر (ص) به آنها [ابیّ و دو مرد] فرمود: درست و نیکو قرائت کردید. همچنین وی در حدیثش آورده که (ابی گفت): غرق عرق شدم». ۷- «ابو کریب برای

ما حدیث کرد و گفت: محمد بن فضیل برای ما حدیث کرد از اسماعیل بن أبی خالد که با إسناد خود از پیامبر (ص) همانند روایت بالا را آورده و در آن روایت کرده که: پیامبر به من (ابیّ) گفت: از شک و دروغ به خدا پناهت می‌دهم. و نیز فرمود: خداوند به من فرمان داد تا قرآن را بر یک حرف قرائت کنم. گفتم: خدایا بر امتم آسان گیر. گفت: آن را بر دو حرف قرائت کن و به من فرمان داد تا بر هفت حرف قرائت کنم؛ از باب هفت در بهشت؛ که همگی کافی و شافی هستند». ۸- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: وکیع برای ما حدیث کرد از اسماعیل بن ابی خالد و او از عبد اللّه بن عیسی بن ابی لیلی- و ابن ابی لیلی از حکم- و او نیز (ابن ابی لیلی) از أبیّ که وارد مسجد شدم و نماز گزاردم و سوره نحل را قرائت کردم سپس مردی آمد و غیر از قرائتم، قرائت تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۰ کرد و باز مردی دیگر آمد و بر خلاف قرائت ما، قرائت کرد. پس شک و دروغ بیش از آن چه که در جاهلیت داشتم در من راه یافت. لذا دست آنها را گرفتم و به نزد پیامبر (ص) بردم و گفتم: ای رسول خدا؛ از این دو بخواه تا قرائت کنند. یکی از آنان قرائت کرد و پیامبر فرمود: درست است و سپس از دیگری خواست تا قرائت کند و باز فرمود: درست است. پس شک و دروغی بیش از جاهلیّت در دلم راه یافت که رسول (ص) دست بر سینه‌ام زد و فرمود: خداوند تو را از شک حفظ کناد و شیطان را از تو دور نماید. اسماعیل بن ابی خالد در روایت گفت: [ابی گفت غرق عرق شدم- ولی ابن ابی لیلی این را نگفته است- ابیّ گفت، رسول (ص) فرمود: جبرییل نزد من آمد و فرمود: قرآن را بر یک حرف بخوان. گفتم: امّتم نمی‌تواند. تا این که هفت بار گفت، پس به من گفت: بر هفت حرف قرائت کن و در هر بار حق داری چیزی بخواهی. [پیامبر (ص) خواسته‌ای خواست و] فرمود: در این خواسته، همه مردم حتی ابراهیم به من نیازمند افتند». ۹- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت برای ما حدیث کرد عبد اللّه از ابن ابی لیلی و او از حکم و او از عبد الرحمن بن ابی لیلی و او از أبیّ و او پیامبر (ص) [که شبیه روایت بالاست . ۱۰- «احمد بن محمد طوسی برایم حدیث کرد و گفت برای ما حدیث کرد عبد الصمد و گفت پدرم برایم حدیث کرد و گفت: حدیث کرد ما را محمّد بن جحادهٔ از حکم- پسر عتیبهٔ- و او از مجاهد و او از ابن ابی لیلی و او از أبیّ بن کعب که گفت: جبرییل نزد پیامبر (ص) که در أضاهٔ بنی غفار «۱» بود، آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است تا برای امّت خود قرآن را به هفت حرف بخوانی و هر کس یک حرف از آن را قرائت کند، [قرائتش همان است که قرائت کرده است [و درست است . ۱۱- «محمد بن مثنی برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن جعفر برای ما حدیث کرد و گفت: شعبه از حکم و او از مجاهد و او از ابن ابی لیلی و او از أبیّ بن کعب که، پیامبر (ص) در أضاهٔ بنی غفار بود. ابیّ می‌گوید: جبرییل نزد پیامبر آمد و گفت: خداوند به تو امر کرد که قرآن را بر امّت خود به

(۱) أضاهٔ، آبگیر یا آب جمع آمده (در برکه‌ای) به واسطه سیل و یا چیز دیگر. (لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۸). أضاهٔ بنی غفار، که مفرد آن أضاء است مکانی در مدینه می‌باشد. أضاهٔ واحد أضاء است [توجه به «واحد» به جای «مفرد» در اسم جنس جمعی (معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع، ابو عبید عبد اللّه بن عبد العزیز بکری اندلسی در گذشته به سال ۴۸۷ ه. ق. ج ۱، ص ۱۶۴، تحقیق استاد مصطفی السقا). تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۱ یک حرف قرائت کنی. پیامبر فرمود: از خداوند بخشش و غفران او را خواستارم که امّت من توان آن را ندارند. ابی می‌گوید: جبرییل بار دوم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را بر امت خود به دو حرف قرائت کنی. فرمود: از خداوند غفران و بخشش او را خواستارم که امت من توان آن را ندارند. سپس جبرییل بار سوم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است تا قرآن را بر امت خود به سه حرف قرائت کنی. پیامبر گفت: از خداوند بخشش و غفران او را خواستارم که امت من توان آن را ندارند پس جبرییل بار چهارم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است که قرآن را بر امت خود به هفت حرف بخوانی و بر هر حرفی که قرائت کنند، درست است». ۱۲- «محمد بن مثنی برای ما حدیث کرد و گفت: ابن ابی عدی برای ما حدیث کرد از شعبه و او از حکم و او از مجاهد و او از ابن ابی لیلی که [ابیّ گفت: جبریل در أضاهٔ بنی غفار بر پیامبر

وارد شد ... (که محمد بن المثنی بسان حدیث بالا آورده است)». ۱۳- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: موسی بن داود برای ما حدیث کرد و گفت: شعبه و حسن بن عرفه حدیث کردند و حسن بن عرفه گفت: شبابه حدیث کرد و گفت: شعبه از حکم و او از مجاهد و او از ابن ابی لیلی و او از أبیّ بن کعب و او هم از پیامبر (ص). (همانند روایت بالا ـ) ۱۴- «یونس بن عبد الاعلی برای من حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: که هشام بن سعد از عبید اللّه بن عمر و او از عبد الرحمان بن ابی لیلی و او از أبیّ بن کعب که گفت: شنیدم مردی در سوره نحل بر خلاف قرائت من، قرائت کرد و بعد شنیدم که مرد دیگر بر خلاف قرائت آن مرد قرائت می‌کند. هر دو را نزد پیامبر (ص) بردم و گفتم: من شنیدم این دو در سوره نحل [قرائاتی قرائت می‌کنند و از آن دو پرسیدم چه کسی این [قرائت را به شما آموخته است؟ و گفتند: پیامبر (ص)، پس گفتم: حتما باید شما را نزد پیامبر (ص) ببرم، چون بر خلاف قرائتی که پیامبر (ص) به من آموخته است، قرائت می‌کنند. پیامبر (ص) به یکی از آن دو گفت قرائت کن. او خواند و پیامبر فرمود: درست است. سپس به دیگری گفت: قرائت کن؛ او هم قرائت کرد و پیامبر (ص) فرمود: درست است. أبیّ می‌گوید: در درونم وسوسه شیطانی راه یافت [شک کردم و صورتم سرخ شد پس پیامبر (ص) آن حالت را دریافت و دستی به سینه‌ام زد و فرمود: خدایا شیطان را از او دور کن. ای أبیّ، فرستاده‌ای از جانب پروردگارم نزد من آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را به یک حرف بخوانی. پس گفتم: پروردگارا بر امّتم آسان تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۲ گیر. سپس برای بار دوم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را به یک حرف بخوانی. گفتم: خدایا بر امتم آسان‌گیر. آن فرستاده بار سوم آمد و همان حرف را زد و من هم همان را گفتم. سپس برای بار چهارم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را به هفت حرف بر امت خود بخوانی و در هر بار می‌توانی در خواستی کنی. پس گفتم: پروردگارا امّتم را بیامرز، امّتم را بیامرز و در خواست سومی را به منظور شفاعت امت در قیامت ذخیره کردم». ۱۵- «محمد بن عبد الاعلی صنعانی برای ما حدیث کرد و گفت: معتمر بن سلیمان برای ما حدیث کرد و گفت: شنیدم از عبید اللّه بن عمر و او از سیار أبی الحکم و او از عبد الرحمن ابن ابی لیلی که به طور مرفوع به پیامبر (ص) آورده است که دو نفر در آیه‌ای از قرآن با هم اختلاف کردند و هر یک گمان می‌برد که پیامبر (ص) آن را برای او قرائت کرده است. پس هر دو نزد أبیّ قرائت کردند و أبیّ با قرائت آن دو مخالفت کرد لذا هر سه قرائت به نزد پیامبر (ص) بردند و أبیّ گفت: ای پیامبر خدا، در آیه‌ای با هم اختلاف پیدا کردیم و هر یک از ما می‌پندارد که شما بر او قرائت کرده‌اید. پس پیامبر (ص) به یکی از آن دو فرمود: قرائت کن و او قرائت کرد. پس فرمود: درست است. آن گاه به دیگری فرمود: قرائت کن و او قرائت کرد ولی بر خلاف قرائت دوستش، پس فرمود: درست است. سپس به أبیّ فرمود: قرائت کن. و او بر خلاف هر دو قرائت کرد. و باز فرمود: درست است. أبیّ می‌گوید: نسبت به کار پیامبر (ص) شک کردم، شکی که در جاهلیت در من ایجاد نشده بود. ابیّ می‌گوید: پیامبر (ص) حالم را دریافت و دست خود بالا برد و به سینه‌ام زد و فرمود: به خداوند از شیطان رانده شده پناه بر! ابیّ می‌گوید: غرق عرق شدم به طوری که گویی از ترس به خدا می‌نگرم! پیامبر (ص) گفت: از جانب پروردگارم فرستاده‌ای آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را به یک حرف قرائت کنی. گفتم: خدایا بر امتم آسان بگیر. پیامبر (ص) گفت: باز آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را به یک حرف قرائت کنی. گفتم: خدایا بر امّتم آسان بگیر. و نیز برای بار سوم آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را بر یک حرف قرائت کنی. گفتم: خدایا بر امّتم آسان بگیر. پیامبر (ص) گفت: بار چهارم آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که بر هفت حرف قرائت کنی و تو برای هر بار می‌توانی درخواست کنی. پیامبر (ص) گفت: گفتم: خدایا امّتم را بیامرز، امتم را بیامرز و درخواست سومی‌ام (شفاعت) را برای قیامت ذخیره کردم که حتی ابراهیم خلیل الرحمن هم خواستار آن است». تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۳ ۱۶- «محمد بن مرزوق برای ما حدیث کرد و گفت: ابو معمر عبد اللّه بن عمرو بن ابی حجاج برای ما حدیث کرد و گفت: عبد الوارث برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن جحاده از حکم بن عتیبه و او از مجاهد و او از عبد الرحمن بن ابی لیلی و او از أبیّ بن کعب که

گفت: جبرییل نزد پیامبر (ص) در أضاۀ بنی غفار بودند، آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را بر امّت خود به یک حرف قرائت کنی. ابی می گوید: پس پیامبر (ص) گفت: از خداوند غفران و بخشش- یا گفته است: بخشش و غفرانش- را خواستارم، از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب که بر این کار [قرائت بر یک حرف قدرت ندارند. جبرییل رفت و دوباره بازگشت و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که بر امت خود به دو حرف قرائت کنی. پیامبر (ص) گفت: از خداوند مغفرت و بخشش- یا گفته است: بخشش و مغفرتش- را خواستارم که آنها بر این کار قدرت ندارند و از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب. جبرییل رفت و دوباره، باز گشت و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن به سه حرف قرائت کنی. پس پیامبر (ص) فرمود: از خداوند غفران و بخشش او- یا گفته است بخشش و غفران او- را خواستارم که آنها توان آن را ندارند و از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب. جبرییل رفت و دوباره بازگشت و گفت: «خداوند به تو فرمان داده است که قرآن را بر امت خود به هفت حرف قرائت کنی و هر کسی به حرفی از آن قرائت کند، همان است که قرائت کرده است [و قرائتش درست است ».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره ۱- حدیث دارای سند صحیح می‌باشد. ۲- این حدیث به دو سند روایت شده است: «محمد بن بشار از ابن أبی عدی و «ابو کریب از محمّد بن میمون زعفرانی» و هر دو از حمید الطویل. سند اوّل بنا بر شرط شیخین [مسلم- بخاری صحیح است و هیچ اختلافی در آن نیست. امّا در سند دوم باید گفت زعفرانی در آن واقع شده است و مورد اعتماد (ثقه) می‌باشد چنان که ابن معین و ابو داود وی را توثیق کرده‌اند. ولی بخاری و نسائی او را ضعیف می‌دانند؛ در هر حال حدیث صحیح است. ۳- حدیث دارای سند صحیح است و سماع أنس بن مالک از أبیّ که هر دو از صحابه هستند آن را تقویت می کند. ۴- إسناد آن صحیح است؛ و فرقی ندارد که آن را أنس بن مالک از أبیّ بن کعب بی‌واسطه شنیده باشد تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۴ (سماع مباشرۀ) و یا آن را از عبادۀ بن صامت شنیده که او از أبیّ شنیده باشد (سماع). ۵- إسناد آن، صحیح است. ۶- با دو إسناد صحیح روایت شده است. ۷- إسناد آن صحیح است و تکرار حدیث قبلی است. ۸- با دو اسناد روایت شده است؛ یکی متصل و صحیح است و دیگری که ظاهر آن اتصال را می‌رساند هر چند که در صورت عدم اتصال آن، بر صحت تأثیری ندارد. شیخ شاکر در بررسی این سند، تحقیق زیاد کرده است. ۹- إسناد آن مثل قبلی است. ۱۰- إسناد آن صحیح است. ۱۱- حدیث صحیحی است که مسلم و ابو داود و نسائی از روایت شعبه، آن را با اسانید صحیح نقل کرده‌اند. ۱۲- تکرار حدیث قبلی است. ۱۳- تکرار حدیث قبلی با دو إسناد از شعبه. ۱۴- إسناد آن صحیح است. ۱۵- إسناد آن تا عبد الرحمان بن ابو لیلی صحیح است ولی بعد از او ارسال دارد، چون ابن ابی لیلی صحابه‌ای را که از آنان روایت کرده، ذکر ننموده است. اما این حدیث به روایتهای پیشین ابن ابی لیلی از ابیّ بن کعب تأیید می‌شود و مثل حدیث متّصل است. (اتصال معنوی) ۱۶- إسناد آن صحیح است این حدیث در شماره (۱۰) به اختصار آمده و در شماره ۱۶ طولانی ذکر شده است.

روایتهای ابن مسعود

اشاره

روایتهای ابن مسعود ۱- «محمد بن حمید رازی برای ما حدیث کرد و گفت: جریر بن عبد الحمید برای ما حدیث کرد از مغیره و او از واصل بن حیان و او از کسی (عمن ذکره) و او از ابو الاحوص و او از عبد اللّه بن مسعود که گفت: پیامبر (ص) فرمود: قرآن به هفت حرف بر من نازل شده است که هر حرفی از این حروف ظاهر و باطنی دارد و هر حرف حدّی و هر حدّ، مطلعی. ۲- «ابن

حمید برای ما حدیث کرد و گفت مهران برای ما حدیث کرد و گفت: سفیان، برده ابراهیم تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۵ هجری برای ما حدیث کرد از ابو الأحوص و او از عبد اللّه بن مسعود و او از پیامبر (ص) مثل حدیث (بالا) را. ۳- «یونس برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و سلیمان بن بلال به من خبر داد از ابو عیسی بن عبد اللّه بن مسعود و او از پدرش و او از جدّش عبد اللّه بن مسعود که پیامبر (ص) فرمود: به من فرمان داده شده تا قرآن را بر هفت حرف قرائت کنم که همگی کافی و شافی هستند». ۴- «ابو کریب محمد بن علاء برای ما حدیث کرد و گفت: ابو بکر بن عیاش برای ما حدیث کرد و گفت: عاصم برای ما حدیث کرد و از زرّ و او از عبد اللّه که گفت: دو نفر در سوره‌ای با هم اختلاف کردند و یکی می‌گفت: پیامبر (ص) بر من این چنین قرائت کرده است و دیگری می‌گفت: پیامبر (ص) بر من این چنین قرائت کرده است. پس عبد اللّه به نزد پیامبر (ص) آمد و به پیامبر (ص) خبر داد. عبد اللّه می‌گوید: نزد پیامبر (ص) مردی بود [و چون پیامبر (ص) خبر را شنید] رنگش تغییر کرد و فرمود: همان گونه که به شما آموزش داده شد، قرائت کنید- [راوی می‌گوید] نمی‌دانم آیا به پیامبر (ص) چیزی فرمان داده شد یا از پیش خود چیزی گفت- بدانید آنان که قبل از شما هلاک شدند به خاطر اختلاف بر پیامبرانشان بوده است. عبد اللّه می‌گوید: پس هر یک از ما در حالی که به قرائت دوستش قرائت نمی‌کرد از حضور پیامبر (ص) برخاست. [طبری می‌گوید: عبارت اخیر نقل به معنای کلام ابن مسعود است . ۵- «سعید بن یحیی بن سعید أموی برای ما حدیث کرد و گفت: پدرم برایم حدیث کرد و گفت: اعمش برای ما حدیث کرد و گفت احمد بن منبع برایم حدیث کرد و گفت: یحیی بن سعید أموی برای ما حدیث کرد از اعمش- و او از عاصم و او از زرّبن حبیش که گفت: عبد اللّه بن مسعود می‌گفت: در سوره‌ای از قرآن با هم مخالفت می‌کردیم و می‌گفتیم: یا سی و پنج آیه است یا سی و شش آیه. عبد اللّه گفت: نزد رسول خدا رفتیم و علی را دیدیم که با او سخن می‌گوید. عبد اللّه می‌گوید: گفتیم: ما در قرائت اختلاف داریم. عبد اللّه می‌گوید: پس چهره پیامبر (ص) سرخ شد و فرمود: گذشتگان شما به واسطه اختلاف هلاک شدند. عبد اللّه می‌گوید: آن گاه پنهانی به علی چیزی گفت و علی به ما گفت: پیامبر (ص) به شما دستور می‌دهند که همان گونه که آموزش دیدید، قرائت کنید.» ۶- «یونس بن عبد الاعلی برایم حدیث کرد و گفت: به ما خبر داده ابن وهب که می‌گفت: هشام بن تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۶ سعد به من خبر داد از علی بن ابی علی و او از زبید و او از علقمه نخعی که گفت: چون ابن مسعود از کوفه خارج می‌شد، یارانش گرد وی آمدند و او از آنان خداحافظی می‌کرد و می‌گفت: در قرآن با هم نزاع نکنید، چون اختلاف بردار نیست و از بین نمی‌رود و به ردّ آن دچار تغییر نمی‌شود، شریعت اسلام و حدود و فریضه‌های آن یکی است و اگر چیزی از دو حرف از چیزی دیگر نهی کند، دیگری به آن فرمان می‌دهد و این اختلاف است، امّا قرآن جامع همه اینهاست و چیزی از شریعت اسلام و حدود و فریضه‌ها در آن با هم اختلاف ندارند در نزد پیامبر (ص) خود را می‌دیدیم که دچار اختلاف بودیم ولی پیامبر (ص) به ما فرمان می‌داد تا نزد او قرائت کنیم و به ما خبر می‌داد که همه ما خوب قرائت می‌کنیم. اگر می‌دانستم کسی به آن چه که خداوند بر پیامبر (ص) نازل کرده از من عالم‌تر است، حتما از او طلب می‌کردم تا علم او به علم من بیفزاید. من از زبان رسول خدا هفتاد سوره را قرائت کردم و می‌دانستم که قرآن در هر ماه رمضان بر او عرضه می‌شود تا سالی که پیامبر (ص) در آن فوت کرد که در آن قرآن دو بار بر او عرضه شد و چون از عرض قرآن فراغت می‌یافت بر او قرائت می‌کردم و به من می‌گفت که نیکو قرائت می‌کنم. پس هر کس بر قرائت من قرائت کند، نباید از سر بی‌میلی آن را ترک کند و هر کس به یکی از این حروف قرائت کند، نباید آن را ترک و از آن روی گرداند، چون هر کس آیه‌ای را انکار کند، همه قرآن را انکار کرده است».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره ۱ و ۲- این دو حدیث یک حدیث، با دو سند ضعیف هستند. زیرا سند اول به خاطر

مجهول بودن راوی آن (عمّن ذکره عن ابی الاحوص) منقطع بوده و ضعیف است و دیگری نیز به خاطر (ابراهیم هجری). شیخ شاکر جرحی درباره او ذکر نکرده است اما ابن ابی حاتم به نقل از ابن معین می گوید: ابراهیم هجری (لیس بشیء) همچنین می گوید: از پدرم شنیدم که می گفت: ابراهیم هجری لیس بقویّ و لیّن الحدیث است. (ر. ک: الجرح و التعدیل، بخش اول از جلد اوّل، ص ۱۳۲، چاپ حیدر آباد، ۱۹۴۲) (۱). استاد شاکر در شرح متن حدیث می گوید: «اوّل حدیث، به غیر از عبارت پایانی آن یعنی «هر حرف حدّی دارد ... صحیح و ثابت است». من [دکتر شاهین می گویم: در روایات پیشین أبیّ تأکیدی بر صحت این بخش از حدیث که بیانگر نزول قرآن بر هفت حرف است، وجود دارد، بنابر این ضعف متن حدیث متوجه عبارتهای پایانی تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۷ آن است نه عبارت صدر آن [نزول قرآن بر ۷ حرف . ۳- إسناد این حدیث تحریف شده است زیرا کسی از فرزندان ابن مسعود با کنیه ابو عیسی وجود ندارد. استاد شاکر هم همین گونه قضاوت کرده است، چون روایت، امانت است و به رأی و قیاس و خیال اخذ نمی‌شود. اما لفظ حدیث، بر طبق آنچه که گذشت، صحیح است. ۴- إسناد آن صحیح است. ۵- دو اسناد آن صحیح است و روایت دیگری از حدیث قبلی است. ۶- إسناد حدیث بنا به آن چه که استاد شاکر بیان کرده در نهایت ضعف است، زیرا: الف) یکی از راویان آن «علی بن ابی علی» است که او «لهبی» و از فرزندان ابو لهب می‌باشد. وی منکر الحدیث است و علمای رجال حدیث او را رها کرده‌اند. (ترکوه) (۲). ابن حبّان در الضعفاء درباره او می گوید: «از افراد ثقه، روایات موضوعه را نقل کرده و از افراد ثبت (حجت)، روایات مقلوب آورده است که احتجاج به وی جایز نیست». ب) روایت زبید بن حارث الیامی از علقمه منقطع است، چون زبید، وی را درک نکرده است. همچنین استاد شاکر متن را به خاطر وجود جمله (از بین می‌رود) (یتلاشی) نقد کرده و گفته است: یتلاشی فعلی است ساخته شده از (لا ـ شیء) و ورود آن در این حدیث، «غریب» است. در هر حال حدیث ضعیف است.

روایتهای ابو هریره:

اشاره

روایتهای ابو هریره: ۱- «خلاد بن أسلم برای ما حدیث کرد و گفت: أنس بن عیاض از ابو حازم برای ما حدیث کرد و او از ابو سلمه که گفت: این حدیث را تنها از ابو هریره می‌دانم که «پیامبر (ص) فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است پس جدال و اختلاف در قرآن کفر است (پیامبر (ص) این عبارت را سه بار گفت). بنابر این آنچه از قرآن را شناختید به آن عمل کنید و آنچه را که نمی‌دانید به عالمش برگردانید». ۲- «عبید بن أسباط بن محمّد برایم حدیث کرد و گفت: پدرم از محمد بن عمرو برایم حدیث کرد و او از ابو سلمه و او از ابو هریره که گفت: پیامبر (ص) فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است، علیم حکیم، غفور رحیم [یعنی می‌توانی به جای علیم، غفور گویی و به جای حکیم، رحیم . تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۸ ۳- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: عبدة بن سلیمان از محمد بن عمرو برایم حدیث کرد و او از ابو سلمه و او از ابو هریره و او از پیامبر (ص) مثل حدیث بالا. ۴- «عمرو بن عثمان عثمانی برایم حدیث کرد و گفت: ابن أبی اویس برای ما حدیث کرد و گفت: برادرم از سلیمان بن بلال برای ما حدیث کرد و او از محمد بن عجلان و او از المقبری و او از ابو هریره (رض) که پیامبر (ص) فرمود: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده است پس قرائت کنید که هیچ حرجی نیست، امّا ذکر رحمت را با عذاب و ذکر عذاب را با رحمت تمام نکنید».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره ۱- حدیث دارای إسناد صحیح است. ۲- صحیح است. ۳- این حدیث، روایتی دیگر از حدیث قبلی است. ۴- إسناد آن به شرط شیخین [مسلم- بخاری صحیح است.

روایتهای أمّ ایّوب:

اشاره

روایتهای أمّ ایّوب: ۱- «محمد بن عبد اللّه بن أبی مخلد واسطی و یونس بن عبد الاعلی صدفی برایم حدیث کردند و گفتند: سفیان بن عیینهٔ از عبید اللّه برای ما حدیث کرد که پدرش به او خبر داده است که امّ ایوب به (پدر عبید اللّه) خبر داده که پیامبر (ص) فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است و هر کدام را بخوانی درست است». ۲- «ربیع بن سلیمان برایم حدیث کرد و گفت: اسد بن موسی برای ما حدیث کرد و گفت: سفیان از عبید اللّه بن أبی یزید برای ما حدیث کرد و او از پدرش که او از أمّ ایوب شنید که از پیامبر (ص) حدیث کرده است پس راوی مثل این حدیث یعنی حدیث ابن ابی مخلد (حدیث بالا) را ذکر کرده است. ۳- «ربیع برای ما حدیث کرد و گفت: أسد برای ما حدیث کرد و گفت: ابو ربیع السّمان برای ما حدیث کرد و گفت: عبید اللّه بن أبی یزید از پدرش برایم حدیث کرد و او از امّ ایّوب که از پیامبر (ص) شنیده که می‌فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است، هر طور که بخوانید درست است». تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۸۹

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره ۱- إسناد آن صحیح است. ۲- إسناد آن صحیح است. ۳- إسناد آن به خاطر وجود ابی ربیع السّمان واقعا ضعیف است و شعبه او را به دروغ متّهم کرده است امّا گذشت که حدیث با دو إسناد صحیح است.

روایتهای ابن عباس

اشاره

روایتهای ابن عباس ۱- «یونس بن عبد الاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یونس به من خبر داد- و خبر داد من (ابو جعفر) را ابو کریب و گفت: رشدین بن سعد برایم حدیث کرد از عقیل بن خالد- و همگی از ابن شهاب که وی گفت: عبید اللّه بن عبد اللّه بن عتبه برایم حدیث کرد که ابن عباس برای او حدیث کرده است که پیامبر (ص) فرمود: جبرییل بر من بر یک حرف قرائت کرد پس من آن را برگرداندم و همچنان زیادت می‌طلبیدم پس جبرییل بر من می‌افزود تا این که به هفت حرف رسید. ابن شهاب می‌گوید: به من رسیده است که آن هفت حرف در واقع یکی هستند و در حلال و حرام اختلاف ندارند». ۲- «ابن برقی برای ما حدیث کرد و گفت: ابن أبی مریم برای ما حدیث کرد و گفت: نافع بن یزید برای ما حدیث کرد و گفت: و عقیل بن خالد از ابن شهاب برای ما حدیث کرد و او از عبید اللّه بن عبد اللّه و او از ابن عباس و او از رسول خدا (ص) که فرمود: «جبرییل قرآن را به یک حرف بر من خواند پس از او زیادت طلبیدم و او هم افزود و باز زیادت طلبیدم و او هم افزود تا این که به هفت حرف رسید.

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره ۱- إسناد اوّل حدیث صحیح است امّا اسناد دومی که در آن «رشدین بن سعد» واقع شده، ضعیف می‌باشد. رشدین با این که مردی صالح بوده ولی دچار فراموشی و سهو (غفلت) بوده و خطاهای بسیار داشته است به طوری که روایتهای منکر وی زیادت است (۱) امّا چنان که از حدیث دوم از عقیل بن خالد روشن می‌شود روایت وی، متفرّد نبوده است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۰ ۲- إسناد آن صحیح است.

روایت عمر بن خطاب

اشاره

روایت عمر بن خطاب «یونس بن عبد الاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یونس از ابن شهاب به من خبر داد که گفت: عروهٔ بن زبیر به من خبر داد که مسور بن مخرمهٔ و عبد الرحمن بن عبد القاری به او خبر داده‌اند که آنها از عمر بن خطاب (رض) شنیده‌اند که می گفت: شنیدم، هشام بن حکیم در زمان حیات پیامبر (ص) سوره فرقان را می‌خواند پس به قرائتش گوش دادم. او به حروف [قرائات زیادی می‌خواند که پیامبر (ص) آنها را بر من نخوانده بود. نزدیک بود که از جا برخیزم و او را متوجه سازم اما صبر کردم تا سلام داد و وقتی سلام داد ردایش را چسبیدم و گفتم: چه کسی این سوره را که شنیدم قرائت می کنی برای تو قرائت کرد؟ گفت: پیامبر (ص) آن را بر من قرائت کرده است. گفتم: دروغ می گویی، به خدا قسم پیامبر (ص) قرائت سوره‌ای که از تو شنیدم بر من قرائت کرده است پس او را نزد پیامبر (ص) بردم و گفتم: ای رسول خدا، شنیدم او (هشام) سوره فرقان را به حروفی قرائت می‌کرد که شما آن را این گونه بر من قرائت نکرده‌اید و حال آن که شما سوره فرقان را برایم قرائت کرده‌اید! ... عمر می گوید: پس پیامبر (ص) فرمود: ای عمر رهایش کن! ای هشام قرائت کن پس هشام همان قرائتی را که شنیدم، قرائت کرد. پیامبر (ص) فرمود: این چنین نازل شده است. آن گاه پیامبر (ص) فرمود: ای عمر قرائت کن و من قرائتی را خواندم که پیامبر (ص) بر من قرائت کرده بود. پیامبر (ص) فرمود: این چنین نازل شده است. آن گاه پیامبر (ص) فرمود: این قرآن به هفت حرف نازل شده است».

نقد اصطلاحی حدیث

نقد اصطلاحی حدیث * حدیث صحیح است و صاحبان صحاح ستّه آن را با اسانید صحیح آورده‌اند.

روایت ابن عمر:

اشاره

روایت ابن عمر: «عبید اللّه بن محمد فریابی برای ما حدیث کرد و گفت: عبد اللّه بن میمون برای ما حدیث کرد و گفت: عبید اللّه- یعنی ابن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب برای ما حدیث کرد- از نافع و او از ابن عمر که گفت: عمر بن خطاب از مردی شنید که قرآن می‌خواند پس آیه‌ای را شنید که آن را از تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۱ پیامبر (ص) نشنیده بود لذا عمر او را نزد پیامبر (ص) برد و گفت: ای رسول خدا او چنین و چنان قرائت می کند پس رسول خدا (ص) فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند».

نقد اصطلاحی حدیث

نقـد اصـطلاحی حـدیث * حـدیث دارای إسـناد بسیار ضـعیفی است چون عبـد اللّه بن میمون بن داود القداح در آن است که واقعا ضعیف است. وی ذاهب الحدیث (۱) منکر الحـدیث است و از افراد ثقه و ثبت، روایات غیر متقن را روایت می‌کند، احتجاج به وی در صورت انفراد جایز نیست. با این همه، معنای حدیث در ذات خود صحیح است.

روایت زید بن أرقم

روایت زیـد بن أرقم «ابو کریب برای ما حـدیث کرد و گفت: عبیـد اللّه بن موسـی از عیسـی بن قرطاس برای ما حـدیث کرد و او از زید القصار و او از زید بن ارقم که گفت: ما با زید بن ارقم در مسجد بودیم و مدتی صحبت کردیم، آن گاه، زید گفت: مردی نزد پیـامبر (ص) آمـد و گفـت: عبـد اللّه بن مسـعود سـوره‌ای را بر من قرائت کرد که آن را زیـد و أبیّ بن کعب بر من قرائت کردنـد و قرائت آنهـا متفـاوت نموده است. به قرائت کـدام یک عمل کنیم؟ زیـد می‌گویـد: پس پیامبر (ص) ساکت شـد. زیـد گفت علی در کنار پیامبر بود پس علی گفت: هر کس همان گونه که یاد گرفته قرائت کند، همگی، نیکو و زیباست».

روایت ابو طلحه زید بن سهل انصاری

روایت ابو طلحه زیـد بن سـهل انصاری «مرا احمـد بن منصور حـدیث کرد و گفت: عبد الصـمد بن عبد الوارث حدیث کرد به ما و گفت: حرب بن ثـابت از بنی سـلیم حـدیث کرد و گفت: اسـحاق بن عبـد اللّه بن أبی طلحهٔ برای ما حـدیث کرد از پـدرش و او از جدش که گفت: مردی نزد عمر بن خطاب قرائتی کرد که عمر بر او برافروخت پس آن مرد گفت: من نزد پیامبر (ص) قرائت کردم ولی او بر من تندی نکرد. راوی می‌گوید: آن دو برای داوری نزد پیامبر (ص) رفتند و عمر گفت: ای رسول خدا مگر شـما فلان آیه را برای من قرائت نکرده‌ایـد؛ فرمـود: آری. راوی می‌گویـد: پس در دل عمر چیزی خطـور کرد که پیـامبر (ص) آن را از چهره عمر دریافت و به سـینه او دستی زد و فرمود: شـیطان را دور کن. (این را سه بار تاریـخ قرآن(شاهین/سـیدی)، متن، ص: ۲۹۲ فرمود.) آن گاه فرمود: ای عمر، تمام قرآن درست است تا زمانی که رحمت را عذاب و عذاب را رحمت قرار ندهی».

روایت ابو جهیم انصاری

اشاره

روایت ابو جهیم انصاری «یونس بن عبد الاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: سـلیمان بن بلال از یزید بـن خصیفه به من خبر داد و او از بسـر بن سـعید که ابـو جهیم انصـاری به وی خـبر داده است که: دو مرد در آیه‌ای از قرآن دچـار اختلاف شدنـد و یکی گفت: آن را از رسول خدا (ص) فرا گرفتم و دیگری گفت: من هم آن را از رسول خدا (ص) فرا گرفتم. هر دو از رسـول خـدا (ص) پرسـیدند و رسـول خـدا (ص) فرمـود: قرآن بر هفـت حرف نـازل شـده اسـت، پس در آن به جـدال و مراء نپردازید که مراء در آن کفر است».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب

نقـد اصـطلاحی [احادیث به ترتیب ۱- حـدیث زیـد بن ارقم اصـلی نـدارد و آن را مردی دروغگو (کذّاب) یعنی عیسـی بن قرطاس

روایت کرده است. استاد شاکر قول ابن معین را درباره وی چنین نقل کرده است. ضعیف است و (لیس بشیء) و برای هیچ کس حلال نیست که از او روایت کند. (لا یحلّ لأحد أن یروی عنه) (۱) همچنین وی بیان داشته که «زید القصار» نامی است ساختگی و اصالتی ندارد. ۲- حدیث ابو طلحه را استاد شاکر مفصل بحث کرده است و سند آن را نقد نموده و به این نکته رسید که «حدیث به شکر خدا صحیح است». ۳- حدیث ابو جهیم در إسنادش صحیح است و استاد شاکر در نقد سند آن هم زیاد بحث کرده است.

روایت ابو بکرهٔ

روایت ابو بکرهٔ «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: زید بن حباب از حماد بن سلمه برای ما حدیث کرد و او از علی بن زید و او از عبد الرحمن بن ابی بکره و او از پدرش که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: جبرییل گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کنید پس میکاییل گفت: زیادت طلب کن. پس گفت: بر دو حرف. تا این که به شش یا هفت حرف رسید و رسول خدا (ص) فرمود: همه اینها کافی و شافی است تا زمانی که آیه عذاب به رحمت یا آیه رحمت به عذاب ختم نشود. مثل هلمّ و تعال». تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۳

روایت سلیمان بن صرد

روایت سلیمان بن صرد «اسماعیل بن موسی السدی برای ما حدیث کرد و گفت: شریک از ابو اسحاق به ما خبر داد و او از سلیمان بن صرد- که به طور مرفوع به پیامبر (ص) آورده است که پیامبر (ص) فرمود: دو فرشته نزد من آمدند پس یکی گفت: بخوان. پیامبر (ص) گفت: به چند حرف؟ گفت: به یک حرف. گفت: بر آن بیفزای تا این که به هفت حرف رسید».

روایت عمرو بن دینار

روایت عمرو بن دینار «یونس به ما حدیث کرد و گفت: سفیان از عمرو بن دینار به ما حدیث کرد که گفت: پیامبر (ص) فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند».

روایت ابو العالیهٔ

اشاره

روایت ابو العالیهٔ «احمد بن حازم الغفاری برای ما حدیث کرد و گفت: ابو نعیم برای ما حدیث کرد و گفت: ابو خلدهٔ برای ما حدیث کرد و گفت: ابو العالیهٔ برای ما حدیث کرد و گفت: از هر پنج نفر، مردی بر پیامبر (ص) قرائت می‌کرد پس در لغت با هم اختلاف پیدا کردند با وجود این، پیامبر (ص) از قرائت همه راضی بود که بنی تمیم فصیح‌ترین آنها بودند».

نقد اصطلاحی [احادیث، به ترتیب

نقد اصطلاحی [احادیث، به ترتیب ۱- ابو بکرهٔ همان نفیع بن حارث ثقفی از صحابه است. (تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۴۰۱). پسرش عبد الرحمان از تابعین و ثقه است (بنا به قول ابن حجر، مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۴۷۴). إسناد حدیث صحیح است و همین حدیث را طبری با همین سند با اختلافی اندک اما بدون افزایش در عبارات آن آورده است. (ج ۱، ص ۵۰). ۲- حدیث ابن صرد فی ذاته صحیح است. استاد شاکر از ابن کثیر دو اسناد صحیح حدیث از سلیمان بن صرد را ذکر کرده است که دلالت دارند بر این

که سلیمان بن صرد حدیث را از أبی بن کعب شنیده است. در (الجرح و التعدیل، بخش اول، مجلد دوم، ص ۱۲۳) آمده است که سلیمان، پیامبر (ص) را دیده است. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۴ ۳- حدیث ابن دینار، حدیث مرسل است و متن آن طبق آنچه گذشت، صحیح و ثابت است. ۴- حدیث ابو العالیه، مرسل است و ابو العالیه از تابعین است که از صحابه روایت می کند. ابن حجر درباره او می گوید: ابو العالیه ثقه است ولی روایات مرسل زیاد دارد. (التقریب، ج ۱، ص ۲۵۲). الحمد للّه رب العالمین تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۵

ملاحظات

ملاحظات ۱- لیس بشیء: در نزد ابن معین، ارتباطی با جرح راوی ندارد بلکه بدین معناست که راوی، حدیث زیادی روایت نکرده است و احادیث وی کم هستند. با وجود این، روش ابن معین در این خصوص، گوناگون است. یوسف محمد صدیق، الشرح و التعلیل لالفاظ الجرح و التعدیل، صص ۱۰۹- ۱۱۱. و نیز: قاسم علی سعد، مباحث فی علم الجرح و التعدیل، ص ۵۹. لیس بقوی: از نزدیک‌ترین مراتب جرح به مراتب تعدیل و بدین معناست که حدیث وی مورد احتجاج است ولی وی مانند ثقات نیست از این رو این جرح به معنای سقوط عدالت راوی نمی‌باشد. الشرح و التعلیل لالفاظ الجرح و التعدیل، ص ۱۰۷ و نیز، مباحث فی علم الجرح و التعدیل، ص ۵۹. لیّن الحدیث: راوی این لفظ، در حفظ روایت مجروح است ولی این جرح، وی را از اعتبار حدیثش خارج نکرده و به عدالتش خلل نمی‌رساند. الشرح و التعلیل لالفاظ الجرح و التعدیل، ص ۱۱۸ و نیز: مباحث فی علم الجرح و التعدیل، ص ۷۲. ۲- وصف منکر الحدیث بیانگر آن است که حدیث چنین راویی، استحقاق ترک دارد. الشرح و التعلیل، صص ۱۳۶- ۱۳۹. مباحث فی علم الجرح و التعدیل، ص ۶۲. ترکوه: در مرتبه متروک الحدیث است. آمده که متروک کسی است که متّهم به کذب است اشتباه زیاد دارد و در حدیثی که اجماع بر آن است، اشتباه می کند. این لفظ، جرحی است که احتمال وجه دیگری ندارد. الشرح و التعلیل، صص ۱۲۱- ۱۲۲. تاریخ قرآن(شاهین/سیدی)، متن، ص: ۲۹۶ ۱- جرح غفلت (کان مغفلا او فیه غفلهٔ) به منزله ضعف راوی است که قدرت حافظه وی ضعیف بوده است. الشرح و التعلیل، ص ۱۰۰. «روی المناکر یا فی اخباره مناکیر» طبق نظری به منزله ترک حدیث راوی نیست، آن سان که منکر الحدیث استحقاق ترک دارد. الشرح و التعلیل، ص ۱۳۹. ۱- ذاهب الحدیث در مرتبه متروک الحدیث واقع شده است. آمده که «ذهب حدیثه» یعنی حدیثش از بین رفت مانند هالک الحدیث یا ساقط الحدیث. مباحث فی علم الجرح و التعدیل، قاسم علی سعد، ص ۵۳. ۱- لا- یحلّ لاحد ان یروی عنه یا لا تحل الروایهٔ عنه ... در مرتبه لیس بشیء و مردود الحدیث است. به عنوان مثال در خصوص این لفظ، شافعی آورده: روایت از «حرام بن عثمان» حرام است. مباحث فی علم الجرح و التعدیل، قاسم علی سعد، ص ۵۹.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبِیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ

وقت چراغ آن خاموش نشـد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهنـد. مرکز تحقیقات قائمیه اصـفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسـی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگـان حوزه و دانشـگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مـذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهـداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السـلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسـی دقیق تر مسائـل دینی، جـایگزین کردن مطالب سودمنـد به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنـگ مطـالعه و غنی کردن اوقـات فراغت علاقمنـدان به نرم افزار های علوم اسـلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شـبهات منتشـره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمـارد و از طرفی عـدالت اجتمـاعی در تزریق امکانـات را در سـطح کشور و باز از جهتی نشـر فرهنگ اسـلامی ایرانی را در سطـح جهـان سـرعت بخشـید. از جمله فعالیتهـای گسـترده مرکز : الـف)چـاپ و نشـر ده هـا عنوان کتـاب، جزوه و ماهنـامه همراه با برگزاری مسـابقه کتابخوانی ب)تولیـد صـدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشـی تلفن سـهمراه ج)تولید نمایشـگاه هـای سه بعـدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مـذهبی، گردشـگری و... د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگـان نرم افزار هـای تلفن همراه و چنـدین سایت مـذهبی دیگر ه)تولیـد محصولات نمایشـی، سـخنرانی و ... جهت نمـایش در شـبکه هـای مـاهواره ای و)راه انـدازی و پشتیبـانی علمی سامـانه پاسـخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز)طراحی سیسـتم هـای حسابـداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و... ح)همکـاری افتخـاری بـا دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیـات عظام، حوزه های علمیه، دانشـگاهها، اماکن مذهبی مانند مسـجد جمکران و ... ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننـده در جلسه ی)برگزاری دوره هـای آموزشـی ویژه عموم و دوره هـای تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سـال دفتر مرکزی: اصـفهان/خ مسـجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسـیس: ۱۳۸۵ شـــماره ثبــت : ۲۳۷۳ شـــــناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب ســـایت: www.ghaemiyeh.com ایمیـل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتـر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کـاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) نکته قابـل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عـده ای خیر انـدیش اداره و تامین گردیـده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضـر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امیـد داشـته و امیـدواریم حضـرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشـریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنمایـد تـا در صورت امکـان در این امر مهم مـا را یاری نماینـدانشاالله. شـماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شـماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصـفهان نزد بانک تجارت شـعبه اصـفهان – خیابان مسـجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهـده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جـدا کرده است و از علوم ما که به دسـتش رسـیده، به او سـهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشـتگان من! برای او در بهشت، به عـدد هر حرفی که یـاد داده است، هزار هزار، کـاخ قرار دهیـد و از دیگر نعمت‌هـا، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضـمیمه کنید». التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یـک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشـتن بینوایی ضـعیف را دارد و تو او را از دسـتش می‌رَهـانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه

کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹